لجنة التأليف والترجمة والنشر

تجديد التفكير الديني في الإسلام

تأليف

محمد إقبال

ترجمه

عباس محمود

راجع مقدمته والفصل الأول منه

المرحوم عبد العزيز المراغي بك

وراجع بقية الكتاب

الدكتور مهدي علام

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

لجنة التأليف والترجمة والنشر

تجديد التفكير الديني في الإسلام

تأليف

محمد إقبال

ترجمه

عباس محمود

راجع مقدمته والفصل الأول منه

المرحوم عبد العزيز المراغي بك

وراجع بقية الكتاب

الدكتور مهدي علام

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

فهرس الكتاب

مقدمة

القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالرأى ومع هذا فهناك أناس من العسير عليهم بحكم مزاجهم أن يتمثلوا عالماً جديداً عليهم ليستأنفوا الحياة على هذا النسق الخاص بالرياضة الباطنية التى هى الهدف الأسمى للدين .

وفضلا عن هذا ، فإن الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطوّر فى نواحى تفكيره ، قد اعتاد التفكير الواقعىّ ، ذلك النوع من التفكير الذى زكّاه الإسلام نفسه ، فى المراحل الأولى من تاريخه الثقافىّ على الأقل . وقد جعلت هذه العادة الرجل العصرىّ أقل قدرة على هذه الرياضة النفسيّة ، بل بات يشكُّ فى قيمتها لأنها عرضة للخداع .

وقد عملت المذاهب الصوفيّة الصحيحة عملا طيِّباً من غير شكّ فى تكييف الرياضة الدينيَّة فى الإسلام ، وفى توجيه خطاها . ولكن الممثّلين لفكرة التصوّف فى العصر الأخير ، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية . وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافيَّة تختلف عن نظرتنا نحن فى نواحٍ هامَّة .

يقول القرآن الكريم « مَا خَلْقُكُمْ ولا بَعْثُكُمْ إلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ » ومكابدة هذا النوع من الوحدة البيولوجية المتضمنة فى هذه الآية يحتاج إلى طريقة أقلّ عنفاً من الناحية الفسيولوجية ، وأكثر ملاءمة من الناحية النفسية لهذا الطراز

من العقل الواقعي[١] ، فإن عدمنا مثل هذه الطريقة تصبح الحاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية أمراً طبيعياً .

ولقد حاولت في هذه المحاضرات ، التي أعددتها بناء على طلب الجمعية الإسلامية بمدراس ، وألقيتها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة . بأن أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوُّر في نواحيها المختلفة . واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا .

لقد تعلمت الطبيعيات القديمة نقد أسسها التي قامت عليها أولا ، فأدّى هذا النقد إلى سرعة اختفاء المادِّية التي قالت الطبيعيات بوجودها أول الأمر . وليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم إتفاقاً متبادلا بينهما لم يكن حتى اليوم منتظرا .

---

(١) آية ٢٨ سورة لقمان — الآية الكريمة مسوقة لإثبات قدرة الله على البعث ، وأنه يستوى في قدرته خلق نفس واحدة وخلق ما لا يحصى من الملايين يوم الحساب (فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة) سورة النازعات ، آية ١٣

(عبد العزيز المراغي)

لا شك في أن الآية نزلت ردا على من اعترض على بعث جمهور عفير بزجرة واحدة كما أبانه الأستاذ المراغي . ولكنها تشير بطرف خفي ، كما شرح لنا المؤلف نفسه رحمه الله ، إلى وحدة أحوال الحياة من حيث مجموعها قلة وكثرة وزماناً ومكاناً . وقد احتار لذلك تعبيراً خاصاً وهو « الوحدة البيولوجية » .

وقصد المؤلف من « الناحية الفسيولوجية » الناحية الجسمانية نظراً إلى منزع الأديان الأخرى . فإن المؤلف ولد في البيئة الهندية وتربى فيها ، وهي منبت الأديان الشهيرة الثلاثة : البرهمية ، والبوذية ، والجينية . وجميعها تقرر أن الراحة الجسمانية تحول دون التقدم الروحاني ، وتفرض على أتباعها مجاهدات جسمانية شاقة ورياضات بدنية عنيفة . وكان أجداد المؤلف رحمه الله من البراهمة ، وقد أشار إلى ذلك في أحد دواوينه ، إنما أسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق .

(السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

على أنه ينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن التفكير الفلسفى ليس له حدّ يقف عنده ، فكلما تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة ، أمكن الوصول إلى آراء أخرى ، غير التى أثبتها فى هذه المحاضرات ، وقد تكون أصح منها . وعلى هذا فواجبنا يقتضى أن نرقب فى يقظة وعناية تقدم الفكر الإنسانى ، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص ؟

محمد إقبال

— ١ —

المعرفة والرياضة الدينية

ما طبيعة الكون الذى نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت فى تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأى مكان نشغله منه ؟ وما نوع السلوك الذى يتفق وهذا المكان الذى نشغله ؟ هذه المسائل مشتركة بين الدين ، والفلسفة ، والشعر العالى الرفيع . غير أن المعرفة المستفادة من هواتف الشعر شخصية بالضرورة ، فى نوعها وفى طبيعتها ، وهى مجازية مبهمة غير محدَّدة . والدين — فى أكمل صوره — يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ؛ وفى موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل فى شىء عن شهود الحق شهوداً مباشراً . فهل من الممكن إذن ، أن نستخدم فى مباحث الدين المنهج العقلى البحت للفلسفة ؟ إن روح الفلسفة هى روح البحث الحر ، تضع كل سند موضع الشك ، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنسانى التى لم يمحصها النقد إلى أغوارها . وقد تنتهى من بحثها هذا إلى الإنكار ، أو إلى الإقرار فى صراحة بعجز التفكير العقلى البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى أما جوهر الدين فهو — على عكس هذا — الإيمان . والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالى من المعالم غير مسترشد بالعقل . وفى هذا يقول شاعر الإسلام الصوفى العظيم[1] : « العقل يترصد قلب الإنسان النابض ويحرمه ذلك الزخر من الحياة الكامنة فيه » .

---

(١) لم يصرح المؤلف باسم الشاعر الصوفى العظيم ، ولعله يريد جلال الدين الرومى .

على أننا لا نستطيع أن ننكر أن الإيمان أمر أكثر من مجرد الشعور ، فهو فى حقيقته يشبه رضا النفس عن علم ومعرفة . ووجود الفرق المختلفة من المتكلمين والمتصوفة فى تاريخ الدين شاهد بأن الفكر عنصر جوهرى من عناصره . وإلى جانب هذا فإن الدين ، من حيث هو عقيدة ، هو — كما عرّفه الأستاذ هويتهد — « نظام أو مجموعة من الحقائق العامّة لها تأثير فى تكييف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفهمت فهماً واضحاً قوياً » . وإذ كانت غاية الدين وهدفه الأسمى تكيف الإنسان وهدايته فى تدبيره لنفسه ، وفى صِلاته بغيره ، فقد أصبح من الجلىّ أن الحقائق التى يشتمل عليها الدين ينبغى ألّا تبقى غير مقررة فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عملٍ ما على أساس مبدإٍ خلقىٍ مشكوك فى قيمته .

وفى الحق أنّ الدين — نظراً لوظيفته أشد حاجة حتى من المبادئ العلمية المسلّمة ، إلى أساس عقلىّ لمبادئه الأساسية فقد يتجاهل العلم الإلهيات[1] التى تعتمد على العقل ، بل لقد تجاهلها حتى الآن . ولكن الدِّين لا يكاد يستغنى عن السعى إلى التوفيق بين المتضادات التى نجدها فى عالم التجربة ، وعن تعليل يبرر أحوال البيئة التى تجد الإنسانية نفسها محاطة بها . ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ بحق أنّ عُصُور الإيمان هى عصور النظر العقلى[2] .

---

(١) الإلهيات هى الترجمة التى اصطلح عليها المتقدمون لكلمة ميتافيزيقا **metaphysics** — انظر كتاب النجاة لابن سينا ١٩٨ . (المترجم)

(٢) لعل المؤلف يريد الدين فى أكمل صورة وإلا فالتدين باعتباره معتقدا ما لا يبحث عن فلسفة هذا المعتقد فمتى استعان المرء فى تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقدا بل يصبح معرفة .

والمعتقد والمعرفة أمران نفسيان يختلفان — كما قال جوستاف لوبون — من حيث المصدر اختلافا تاما فالمعتقد كناية عن إلهام لا شعورى ناشىء عن علل بعيدة عن إرادتنا ، والمعرفة اقتباس شعورى عقلى قائم على الاختبار والتأمل . (عبد العزيز المراغى)

على أن النظر العقلى فى الإيمان ليس معناه التسليم بتعالى الفلسفة على الدين . فالفلسفة من غير شك حقّ الحكم على الدِّين ، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه لن تذعن لحكم الفلسفة ، إلّا إذا كان هذا الحكم قائماً على أساس ما يضعه هو من شرائط . وعندما تتهيّأ الفلسفة للحكم على الدِّين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التى تتناولها . فالدِّين ليس أمراً جزئياً : ليس فكراً مجرداً فحسب ، ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملا مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله ، ولهذا يجب على الفلسفة ، عند تقديرها للدّين ، أن تعترف بوضعه الأساسى ، ولا مناص لها عن التسليم بأنه له شأناً جوهرياً فى التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم على التفكير .

وليس هناك من سبب يدعو إلى الظّن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة : فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمّل الآخر ؛ فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والآخر يدركها فى جملتها : أحدهما يركز نظرته نحو ما فيها من خلود ، والثانى نحو ما فيها من حدوث فالبداهة هى الحاضر فيهدف بالحقيقة فى مجموعها ، أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبّر فى تعيين أجزائه المختلفة ، و إفراد كل واحد منها ، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر إلى الآخر لتجديد قواه ، وكلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التى تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته فى الحياة وفى الحق أن البداهة — كما يقول بركسون[1] — ليست إلا ضرباً عالياً من التفكير .

---

(١) هنرى بركسون (١٨٥٩ — ١٩٤١) فيلسوف فرنسى عظيم ولعله أكبر فيلسوف من النصف الأول من القرن العشرين ، يقوم مذهبه على أن الصيرورة أو التغير هو الحقيقة الوحيدة وأن الحياة لها تلقائية خاصة بها — تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٧ — ٤٢٧

ويمكننا أن نقول إن التماس الأسس العقليّة للإسلام قد بدأ بالرسول نفسه ، فقد كان دائماً يدعو ربّه فيقول « اللهم اهدنى لما اختلفت فيه من الحق بإذنك[١] » . وآثار أصحاب النظر العقلى من المتصوِّفة وغير المتصوِّفة فى العصور الأخيرة تشغل فصلا قيِّما جداً فى تاريخنا الثقافىّ ، من حيث إنه تجلّت فيها رغبة ملحّة فى وضع نظام الأفكار المنسّقة المنسجمة ، ، كما تجلّى فيها روح من الإخلاص للحق عظيم ، مع ما كان لهذا العهد من قصور جعل الحركات الدينيّة المختلفة فى الإسلام أقل ثمرة مما كان يقدّر لها لو أنها جاءت فى عهد غيره . إن الفلسفة اليونانيّة — على ما نعرف جميعاً — كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم وفى تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التى نشأت ملهمة بالفكر اليونانىّ ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى : أن الفلسفة اليونانيّة مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلى عند مفكّرى الإسلام غشّت على أبصارهم فى فهم القرآن[٢] .

كان سقراط يقصر همّه على عالم الإنسان وحده . وكان يرى أنّ معرفة الإنسان معرفة حقّة إنما تكون بالنظر فى الإنسان نفسه ، لا بالتأمّل فى عالم النبات والهوامّ والنجوم . وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذى يرى فى النحل على ضآلة شأنه محلا للوحى الإلهى[٣] ، والذى يدعو القارئ دائماً إلى النظر فى تصريف

(١) صحيح مسلم — صلاة المسافرين — باب الدعاء فى صلاة الليل . (المترجم)

(٢) الحق أن المتقدمين لم يعكفوا على درس القرآن على ضوء النظر الفلسفى بل فهموه كما تقتضيه طبيعة اللغة التى نزل بها . وهذا النوع من التفسير الذى يعيبه المؤلف انما عرض للمتأخرين . ويظهر أن المراد بالمتقدمين فى نظر المؤلف كان غير المراد فى نظر العلماء . (المراغى)

(٣) « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون . ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا ، يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس . إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون » . سورة النحل ٦٨ — ٦٩ .

الرياح المتعاقب ، وفى تعاقب الليل والنهار والسحب ، والسماء ذات النجوم ، والكواكب السابحة فى فضاء لا يتناهى . وكان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط فقدح فى الإدراك الحسِّى ، لأن الحس فى رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين . وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذى يعدّ « السمع » و « البصر » أجل نعم الله على عباده ، ويصرِّح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما فى الآخرة عما فعلا فى الحياة الدنيا[1] . وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفىّ القديم ، فقرءوا الكتاب على ضوء الفكر اليونانى . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبيّن لهم فى وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرَك أثرها الكامل إلى يومنا هذا .

وكان من نتائج هذه الثورة من ناحية ، وبتأثير من ظروف الأحوال الشخصية من ناحية أخرى ، أن اتّجه الغزالى إلى إقامة الدِّين على دعائم من التشكك الفلسفى . وهى دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماما ، ولا تسوّغها روح القرآن كل التّسويغ . وابن رشد — أكبر خصوم الغزالى ، والمنافح عن الفلسفة اليونانيَّة ضد الثائرين عليها — قد تأثر بأرسطو فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعَّال ... ذلك المذهب الذى كان له فى وقت ما تأثير كبير فى الحياة العقلية فى فرنسا وإيطاليا ، ولكنّه فى رأيى يتعارض تماماً مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها . وبهذا غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية

---

(١) « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » الإسراء .

مثمرة عظيمة ، وساعد عن غير قصد على نموّ فلسفة للحياة تورث الضعف ، وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه ، و إلى ر به ، و إلى دنياه .

وليس من شكّ فى أن البناة من مفكرى الأشاعرة[1] كانوا على طر يق الصواب ، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها ، و إن كانت حركة الأشاعرة فى جملتها لا غاية لها إلا الدفاع عن رأى أهل السنة بأسلحة من المنطق اليونانى .

أما المعتزلة[2] وقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيو ية — فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصوّر ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعانى المنطقية انتهى إلى موقف سلبىّ بحت ، وغاب عنهم أنه فى ميدان المعرفة — علمية كانت أو دينية — لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق فى عالم التجر بة .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدّعوة التى نهض لها الغزالىّ تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها فى ذلك مثل الدّعوة التى قام بها كَنْط[3] فى

---

(١) نسبة إلى أبى الحسن على الأشعرى (٢٦٠ هـ — ٣٢٤ هـ) مؤسس علم الكلام المعبر عن رأى أهل السنة . (المترجم)

(٢) أصحاب واصل بن عطاء الذى اعتزل عن مجلس الحسن البصرى ، وهناك آراء مختلفة فى سبب هذه التسمية .

(انظر فجر الإسلام لأحمد أمين ، ج ١ ، ص ٣٤٧ — ٣٦٨ الطبعة الثالثة)

(مهدى علام)

(٣) « امانويل كنط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) فيلسوف ألمانى له أثر عظيم فى الفلسفة الحديثة والأخلاق . امتاز مذهبه بنقد العقل وبيان قصوره . وله فى الأخلاق نظرة سامية أثارت الأعجاب . وهو القائل « شيئان علآنى إعجابا : السماء ذات النجوم فوق رأسى ، والقانون الخلقى فى نفسى » انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ١٩٥ — ٢٤٥

(المترجم)

ألمانيا فى القرن الثامن عشر . ففى ألمانيا ظهر المذهب العقلى لأول عهده حليفاً للدّين ، ولـكن سرعان ما تبيّن أن جانب العقيدة (dogmatic) من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسّياً ، فـكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجّل المقدّسات . وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق ، و بذلك مكّن المذهب العقلى من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال فى ألمانيا عندما ظهر « كنط » ، وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الإنسانىّ ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلى من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجلّ نعم الله على وطنه .

و إن التشكّك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالىّ ، على تطرفه بعض الشىء ، قد انتهى إلى النتيجة نفسها فى العالم الإسلامى ، إذ قضى على ذلك المذهب العقلى الذى كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته ، وهو المذهب الذى سار فى نفس الاتجاه الذى اتجه إليه المذهب العقلى فى ألمانيا قبل ظهور « كنط » . غير أن هنالك فارقا هاماً بين الغزالىّ و « كنط » ، فإن « كنط » تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما الغزالىّ فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلىّ ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألفى فيها مكانا للدين قائماً بنفسه . و بهذه الطريقة وفّق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية .

ولـكنّ تجـلّى[1] اللانهائى على طريقة الوعى الصوفى أقنع الغزالى بتناهى العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة ، ودفعه إلى أن يقيم حداً فارقا بين

(١) التجلى فى اللغة بمعنى الظهور ، وعند السالـكين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلى الربانى — كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ص ٢٦٨ . (المترجم)

الفكر والبداهة وفاته أنهما متصلان اتصالا أساسياً ، وأن العقل لا بد أن يظهر لنا فى صورة من التناهى والعجز عن الوصول إلى أحكام قاطعة لاتّحاده بالزمان المتجدّد . والرأى القائل بأن العقل فى جوهره متناهٍ ، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهى رأى ينهض على تصوُّر خاطئ لحركة العقل فى تحصيل المعرفة . إن قصور الفهم المنطقى[1] الذى يواجه كثرة من الجزئيات المتنافرة فيما بينها ، والتى لا أمل فى ردّها جميعاً إلى وحدة واحدة ، هذا القصور هو الذى يجعلنا نشك فى إمكان توصُّل العقل إلى إدراك قاطع وفى الحق أن الفهم المنطقى يعجز عن تصوّر . هذه الكثرة من الجزئيات عالمًا واحداً متماسكا . وطريقته الوحيدة هى التعميمات القائمة على وجوه التشابه ، ولكنَّ تعميماته هذه ليست إلا وحدات وهميّة لا تؤثر فى حقيقة الأشياء الواقعة . على أنَّ الفكر قادر على أن يصل فى حركته العميقة إلى لا نهائى سارٍ فيها ، والتصورات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات فى حركة تَجَلّيه فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قارًا معطلا بل هو متحرك فعال يتكشّف إذ يحين الوقت عما فيه من لا نهائيّة ، مثله مثل الحبَّة تحمل فى طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة . وعلى هذا فالفكر هو « الكل » فى حركة تكشّفه عما فى ثناياه يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث كسلسلة من معيَّنات محدَّدة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض . ومعانى هذه المعيّنات ليست فى وحدتها الذاتية بل فى الكل الأكبر ، الذى هى له مظاهر معينة . وهذا الكل الأكبر — إذا استعملنا المجاز الوارد فى

---

(١) المراد بالفهم المنطقى العقل الاستدلالى الذى يسير على خطوات فى عالم الحس المتفرق .
(المترجم)

القرآن — هو نوع من « اللوح المحفوظ » يشتمل على جميع إمكانيات المعرفة التى تتعيّن بعد ، على أنها حقيقة ماثلة تظهر فى سلسلة من التصورات المتناهية يبدو فى الزمان المتجدد أنها واصلة إلى وحدة ماثلة فيها بالفعل ، والواقع هو أن حضور اللانهائى الـكلّى فى حركة الفكر هو الذى يجعل التفكير النهائى ممكناً . ولـكنّ « كنط » والغزالىّ على سواء فاتهما أن يدركا أن الفكر فى حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه . والمتناهيات[1] الطبيعية متنافرة فيما بينها ، وليست المتناهيات الفكرية كذلك ، لأن الفكر بجوهره لا يقبل التقيّد ، ولا يستطيع البقاء حبيساً فى نطاق ذاتيته الضيِّق . وليس فى العالم الفسيح وراء الفكر شىء أجنبى عنه ، وعندما يسهم الفكر شيئاً فشيئاً فى حياة ما هو أجنبى عنه فى الظاهر ، فإنه يحطِّم حدود تناهيه ويستمتع باللاتناهى الموجود فيه بالقوة . وحركة الفكر لا تصبح ممكنة إلا بسبب حضور اللامتناهى حضوراً ضمنياً فى ذاته المتناهية ، فيبقى شعلة الأمل متأججة فيه ويغذّيه فى حركته التى لا تنتهى . ومن الخطأ أن نحسب الفكر غير قادر على الوصول إلى أحكام قاطعــة فإنه هو أيضاً على طريقة الخاصة تحية من المتناهى لغير المتناهى .

ظلّ التفكير الدينى فى الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوروبى زمن تلقى فيه وحى النهضة عن العالم الإسلامى . ومع هـذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الـكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب . ولا غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامّة فى ثقافة

---

(١) أى الموجودات المحدودة فى عالم المادة . (المترجم)

الإسلام . وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية قد يشلُّ تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها . وكانت أوربا خلال جميع القرون التى أصبنا فيها بجمود الحركة الفكرية ، تدأب فى بحث المشكلات الكبرى التى عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماؤه عناية عظمى . ومنذ العصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حدَّ له فى مجال الفكر والتجربة . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة ، أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوُّقه على القوى التى تتألّف منها بيئه . فظهرت وجهات نظر جديدة ، وحرِّرت مرة ثانية المشكلات القديمة فى ضوء التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد . ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به من زمان ومكان وعليَّة ، وهى أخص مقولاته(١) الجوهرية . إن تصوُّرنا للتعقّل نفسه بسبيل التغير نتيجة لتقدم التفكير العلمى ، فنظرية إينشتين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين فى آسيا وفى إفريقية يتطلّبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم . ولهذا لا بدَّ من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى ، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوربا أن تعيننا به فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذ لزم الأمر . أضف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة فى

---

(١) المقولات هى أعلى أنواع النسب التى تقال على انحاء الوجود مثل الجوهر والكم والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والعقل والانفعال وهذه هى المقولات التى قال بها أرسطو — انظر أرسطو — لعبد الرحمن بدوى ص ٨٨ .

أواسط آسيا ضدَّ الدِّين على وجه عام ، وضدَّ الإسلام على وجه خاص — تلك الدعوة التى قد عبرت حدود الهند بالفعل . و بعض دعاة هـذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم ، وهو الشاعر التركى توفيق فكرت[1] الذى توفى منذ عهد قريب ، قد ذهب فى تحقيق أغراض حركته إلى حدٍّ أنه استخدم فى ذلك قصائد شاعرنا المفكر العظيم ميرزا عبدالقادر بيدل الأكبر آبادى[2] ، حقاً لقد آن الأوان للنظر فى مبادىء الإسلام وأصوله . و إنى لأعتزم[1] فى هذه المحاضرات أن (أناقش مناقشة فلسفية) بعض الأفكار الأساسية فى الإسلام على أمل إن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة وسأتناول فى هذه المحاضرة التمهيدية البحث فى طبيعة المعرفة والرياضة الدينية ليكون ذلك أساساً للمناقشات التالية .

إن الهدف الرئيسى للقرآن هو أن يوقظ فى نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه و بين الخالق و بينه بين الكون من علاقات متعدِّدة . ولقد كان هذا المنزع

---

(١) توفيق فكرت (١٨٦٧ — ١٩١٥ م) شاعر تركى مجدد بالأدب التركى الحديث ، عاش مدرساً فى مدارس الحكومة وفى بعض المعاهد التبشيرته المسيحية ، ومحرراً فى الصحف التركية الشتى . وهو صاحب غير واحد من الدواوين . وكان الحادى النزعة . أفصح عنها بخاصة فى ديوانيه « اينانمق احتياجى » و « تاريخ قديم » . وهو يعد ركنا من أركان الانقلاب التركى اللادينى الأخير . وكان من أثر تلك الدعوة اللادينية أن ابنه خالوق الذى ألف لأجله ديواناً خاصاً باسم « حالوقك دفترى » تنصر فى جلاسجو فى السنة التى ذهبت أمه للحج . وخالوق الآن مهندس نصرانى فى أمريكا .

لم يكن يعلم الدكتور إقبال فيما نعرف اللغة التركية ، ولكن يظهر أنه اطلع على أحوال حياته وترجمة بعض أشعاره باللغة الألمانية . وقد قلده الدكتور فى وضع بعض دواوينه .

(السيد أبو النصر أحمد الحسينى)

(٢) ميرزا عبد القادر بيدل الأكبر آبادى . شاعر هندى ولد فى أكبر آباد (وهى مدينة تسمى اليوم « آكرا ») فى سنة ١٠٥٤ هـ وتوفى بدهلى فى سنة ١١٣٣ هـ . كان يقول الشعر بالفارسية . له ديوان صغير فى التصوف اسمه « عرفان » ، ومثنوى رمزى اسم « طلسم حيرت » . وله فى النثر مجموعة من الرسائل تسمى « رقعات أو إنشاء » . طبعت مجموعة مؤلفاته باسم « كليات بيدل » فى سنة ١٢٨٧ طبعة حجرية فى بلدة لكناؤ بالهند .

(السيد أبو النصر أحمد الحسينى)

التعليمى للقرآن هو الذى جعل جيته ، وهو يستعرض الدين الإسلامى بوصفه قوّة مهذّبة مؤدِّبة يقول لإكرمان : « أنت ترى أن هذا التعليم لا يخفق أبداً . ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام ، إن أحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا » . إن المشكلة التى واجهها الإسلام كانت فى الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع متبادل ، وما بينهما فى الوقت نفسه من تجاذب متبادل . ولقد واجهت النصرانية فى أول عهدها المعضلة نفسها ، فكان أعظم ما عنيت به أن تبحث عن مستقرّ للحياة الروحية قائم بنفسه ، تلك الحياة التى رأى منشئها ببصيرته أنه يمكن السموّ بها لا عن طريق قوى عالم خارجى عن نفس الإنسان وإنما بتجلّى عالم جديد فى داخل النفس ذاتها ، والإسلام يقرّ هذه النظرة تماماً ، ويكمِّلها بنظرة أخرى هى أن النور الذى يضىء هذا العالم الجديد المتجلّى على هذا النحو ليس غريبا عن عالم المادّة ، بل هو متغلغل فى أعماقه .

وعلى هذا فإن توكيد الروح الذى سعت إليه النصرانية يتحقق لا باستبعاد القوى الخارجية التى تخترقها أنوار الروح بالفعل — وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه .

إن هذه الإثارة الخفية للمثال هى التى تحيى الواقع وتغذّيه ، وبفضلها لا غير يتسنى لنا الكشف عن المثال وإثباته . والمثال والواقع ليسا فى نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما . فتحقق المثال لا يتمّ بفصم ما بينه وبين الواقع من صلات فصما كليّا يفرّق وحدة الحياة العضوية ، ويحيلها إلى متضادّات مؤلمة ، وإنما يتم بما يبذله المثال من سعى موصول ، مندمجا فيه ليجعل الواقع ملائما معه ، بحيث ينتهى الأمر إلى استغراقه فيه واندماجه فى ذاته . ويشيع النور فى كيانه كله . إنّ التعارض الحاد بين الذات والموضوع ، بين فهم العالم كحقيقية رياضية خارجية وبين البيولوجية الكائنة فى النفس ، هذا التعارض العنيف هو الذى

ترك أثره فى النصرانية . أما الإسلام فإنه يواجه هذا التعارض بقصد التغلب عليه . وهذا الاختلاف الأساسى فى النظر إلى علاقة جوهرية بين الإنسان والكون يحدّد كلا من اتجاه هذين الدينين العظيمين نحو مشكلة الحياة الإنسانية فى أوضاعها الحاضرة . كلاهما يرمى إلى توكيد روحانية النفس الإنسانية مع فارقٍ واحد لا غير: هو أن الإسلام ، لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال يستجيب لعالم المادّة ويبيّن طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعى للحياة .

إذن فما طبيعة العالم الذى نعيش فيه كما صوّره القرآن ؟

إن أول ما يقرره هو أن العالم لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق لا غير : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلاّ بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » سورة الدخان الآيتان ٣٨ — ٣٩ .

وهذه حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار : —

« إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب . الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكّرون فى خلق السموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا » سورة آل عمران الآيتان ١٩٠ — ١٩١ .

وفوق هذا فالعالم مرتّب على نحو يجعله قابلا للزيادة والامتداد : « يزيد فى الخلق ما يشاء » سورة فاطر : آية ١ .

فليس هذا العالم كتلة ، وليس إنتاجاً مكتملا ، وليس جامداً غير قابل للتغيّر والتبدل ، بل ربّما استقر فى أعماق كيانه حلم نهضة جديدة .

« قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شىء قدير . » سورة العنكبوت : آية ٢٠ .

والحق أنّ حركات الكون واهتزازاته الخفية ، وهذا الزمان السّابح فى صمتٍ يبدو لأنظارنا البشرية فى صورة تقلّب الليل والنهار ، يعده القرآن إحدى آيات الله الكبرى : « يقلب الله الليل والنهار إنّ فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار » . سورة النور : آية ٤٤ .

وهذا هو السبب فى أن النبىّ قال « لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر[1] » . وهذا الامتداد العظيم فى الزمان والمكان يحمل فى طيّاته الأمل فى أن الإنسان الذى يجب عليه أن يتفكّر فى آيات الله سيتمّ غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التى تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة .

« ألم تروا أن الله سخّر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » . سورة لقمان : آية ٢٠ — « وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره إنّ فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » . سورة النحل : آية ١٢ .

وإذا كانت هذه هى طبيعة العالم وما يحمل فى طيّاته من رجاء ، فما طبيعة الإنسان الذى يواجه هذا العالم من جميع النواحى ؟

والإنسان بما وهب الله له من قوى متوازنة على أحسن ما يكون ، قد ألفى نفسه فى أسفل ميزان الوجود وقد أحاط به من كل جانب قوى تقيم فى وجهه العقبات « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » سورة التين : الآيتان ٤ — ٥ .

فعلى أية حال نجد الإنسان فى هذه البيئة ؟ إننا نجده كائناً قلقاً ، شغلته مثله العليا إلى حدٍ أنساه كل شىء آخر ، قادراً على إنزال الألم بنفسه فى سبيل بحثه

---

(١) لا تسبوا الدهر : رواه مسلم عن أبى هريرة بلفظ . فأن الله هو الدهر . ورواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة بلفظ : يقول الله تعالى . يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدى الليل والنهار . وروى بألفاظ مختلفة عند أبى داود والحاكم والبيهقى وأحمد . (المراغى)

الدائم عن آفاق جديدة يفصح فيها عن نفسه . وهو ، على ما فيه من نقائص ، أسمى من الطبيعة ، من أجل أنه يحمل أمانة عظمى قال عنها القرآن إن السموات والأرض والجبال أبين أن يحملنها : « إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوماً جهولا » . سورة الأحزاب : آية ٧٢ . ولاريب فى أنّ سيرة الإنسان لها أول وبداية ، ولكن لعلّه أن يكون مقدوراً عليه أن يصبح عنصراً ثابتاً فى تركيب الوجود « أيحسب الإنسان أن يترك سدى . ألم يك نطفة من منىّ يمنى . ثم كان علقة فخلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذّكر والأنثى . أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى » . سورة القيامة : الآيات ٣٦ — ٤٠ .

والإنسان إذا استهوته القوى التى تحيط به فإنه يقدر على تكييفها وتوجيهها حيث شاء ، أما إذا غلبته على أمره فإنه قادر على أن ينشىء فى أعماق نفسه عالماً أكبر يجد فيه منابع من السعادة والإلهام لا حدّ لها ولا نهاية . ومع أن نصيب الإنسان فى الوجود شاق ، وحياته وهن كورقة الورد ، فليس للروح الإنسانية نظير بين جميع الحقائق فى قوتها ، وفى إلهامها ، وفى جمالها . ولهذا فإنّ الإنسان فى صميم كيانه هو كما صوّره القرآن قوّة مبدعة وروح متصاعدة تسمو فى سيرها قُدُماً من حالة وجودية إلى حالة أخرى .

« فلا أقسم بالشفق . والليل وما وسق . والقمر إذا اتسق . لتركبنّ طبقاً عن طبق » سورة الانشقاق الآيات ١٦ — ١٩ .

لقد قدّر على الإنسان أن يشارك فى أعمق رغبات العالم الذى يحيط به ، وأن يكيّف مصير نفسه ومصير العالم كذلك ؛ تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون ، وتارة أخرى ببذل ما فى وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه . وفى هذا المنهج من التغيّر التقدمى يكون الله فى عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما فى نفسه « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم » . سورة الرعد : آية ١١ .

فأذا لم ينهض الإنسان إلى العمل ، ولم يبعث ما فى أعماق كيانه من غنى ، وكفّ عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى ، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر ، وهوى إلى حضيض المادّة الميتة . على أن وجود الإنسان وتقدّمه الروحى يتوقفان على إحكام العلاقات بينه و بين الحقيقة التى يواجهها ، وهـذه العلاقات تنشئها المعرفة ، وهى الإدراك الحسّىّ الذى يكمله الإدراك العقلى . « و إذ قال ربك للملائـكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك . قال إنى أعلم ما لا تعلمون ، وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحـكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لـكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » سورة البقرة : الآيات ٣٠ — ٣٣ .

هذه الآيات تشير إلى أنّ الإنسان موهوب بالملـكة التى تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء ، أى أنه يكوّن لتصوّرات لها . وتـكوين هذه التصوّرات معناه إدراكها وفهمها . فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية ، وبفضل هـذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة . والأمر الجـدير بالتنويه فى القرآن هو توكيده لجانب الملاحظة هـذا من جوانب الحقيقة .

ولنذكر هنا بعض الآيات الدالة على ذلك : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف اللّيل والنّهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها و بثّ فيها من كل دابّة وتصريف الرّياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . سورة البقرة : آية ١٦٤ .

« وهو الذى جعل لكم النجوم[1] لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذى أنشأكم من نفس واحد فمستقر ومستودع قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كلّ شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبّا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانيةٌ وجناتٍ من أعناب والزيتون والرّمان مشتبها وغير متشابه أنظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » . سورة الأنعام آية ٩٧ — ٩٩ .

« ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا » . سورة الفرقان : الآتيان ٤٥ — ٤٦ .

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت » . سورة الغاشية : آية ١٧ — ٢٠ .

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ فى ذلك لآيات للعالمين » . سورة الروم : ٢٢ .

ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بمن تعدّ هذه الطبيعة آية عليه . ولكنّ ما ينبغى الالتفات إليه هو الاتّجاه التجريبى العام للقرآن ، مما كوّن فى أتباعه شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإنّه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما أشرنا فيما سبق يرى القرآن أن

(١) فى الأصل الإنجليزى ، عند ترجمة هذه الآية ، أسقط المؤلف كلمة « النجوم » .
(مهدى علام)

العالم ، له غايات جدّية ، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة ، والجهد العقلي الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشحذ بصيرتنا فيهيؤنا للتعمق فيما دقّ من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلا عن أنه يمدّ في آفاق الحياة و يزيدها خصبا وغنى . واتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة هو الذي يدرّبنا على النظر العقلي في عالم المجردات . إن الحقيقة تثوى في نفس مظاهرها ، و إن كائنا كالإنسان يعيش في بيئة كؤود لا يسعه أن يتجاهل عالم المرئيات . والقرآن يبصرنا بحقيقة التغيّر العظيمة ، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم . ولقـد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقليّ ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي ، فأمدّها هذا المسلك بالتفكر النظري المجرّد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرّد وحده حضارة يكتب لها البقاء .

وليس من شك في أنّ البحث في الرياضة الدينية بوصفها مصدرا للعلم الإلهي ، أسبق في التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها . وبما أن القرآن يسلّم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوى في الأهمّية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على سواء . فإحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا و بين الحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التي تدل عليها تلك الحقيقة ، كلما تكشفت هذه العلامات عن ذاتها للإدراك الحسي . أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلّى في داخل النفس اتحادا مباشراً . وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئاً أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة ، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكّم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم — لا لمجرد رغبة جامحة في التحكّم — وإنما لغرض

أنبل يؤدى إلى تحرر حركة الحياة الروحية فى رقيها وتساميها . ولكى نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغى أن يكمل الإدراك الحسى بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك « الفؤاد » أو « القلب » : « الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » سورة السجدة : الآيات ٧ — ٩ .

والقلب نوع من علم الباطن أو البداهة يصفه الشاعر الرومى فى عبارة طليّة ، فيقول إنه يتغذى بأشعة الشمس ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس . والقلب — كما يفهم من القلب — قوة ترى وما يتحدث به القلب لا يكذب أبداً إذا فسِّر على وجهه الصحيح . على أنه ينبغى ألاّ نعدّ القلب قوّة خاصة خفيّة ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس — بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجى — أى دخل فيه . ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقى وواقعى ككل ضرب آخر من ضروب التجربة . وليس فى وصف رياضة القلب بأنها روحانيّة أو صوفية ، أو أنّها من خوارق الطبيعة ، ليس فى هذا ما يقلّل من شأنها من حيث هى تجربة ، فكل تجربة فى نظر الإنسان البدائى كانت من خوارق الطبيعة . ولقد أوحت إليه ضرورات الحياة الملحّة أن يضع لها تفسيراً تولّدت منه بالتدريج « الطبيعة » فى المعنى الذى اصطلحنا عليه لهذا اللفظ . والحقيقة الكاملة التى تدخل فى وعينا ، ثم تظهر بعد تفسيرنا لها فى صورة حقيقية تجريبية ، لها طرائق أخرى تغزو بها وعينا ، وتفتح مجالا آخر للتأويل والتفسير . وفى الكتب المنزلة ، والمؤلفات الصوفية ، للجنس البشرى ، دلالة كافية على أن الرياضة الدينية صاحبت الإنسانية ، منذ أقدم العصور وتغلغل سلطانها فى تاريخ البشرية إلى حدّ يجعل من العسير علينا أن نعدّها وهماً لا غير .

مما سبق يتبين أنه من ذلك يبدو أنه ليس لدينا أسباب تجعلنا نتقبّل للمستوى

العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة عن طريق التأويل . وتناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شىء من عدم الاحترام لها . فنبىّ الإسلام كان أول من تناول بالنظر النّقدى الظواهر الروحانية . وقد أورد البخارىّ وغيره من رواة الحديث وصفاً مستفيضاً لملاحظة الرسول لشاب يهودى هو ابن صيّاد(١) استرعت أحوال ذهوله أنظار النبى . فاختبره وساءله ، وفحص عن أحواله ، واستتر النبى مرة بجذع نخلة لكى يسمع من ابن صيّاد تمتمته قبل أن يراه ابن صياد ، فرأت أمه النبى وهو مستتر بجذوع النخل ، فنادت ابنها فوثب نافضا عن نفسه حالته الذهولية فقال النبى « لو تركته بيّن » و بعض الصحابة الذين شهدوا الاختبار النفسانىّ

(١) حديث ابن صياد رواه البخارى فى كتاب الجنائز بلفظ : أخبرنى سالم بن عبد الله أن ابن عمر رضى الله عنهما أخبره أن عمر انطلق مع النبى صلى الله عليه وسلم فى رهط قبل ابن صياد حتى وجدوه يلعب مع الصبيان عند اطم بنى مغالة وقد قارب ابن صياد الحلم فلم يشعر حتى جذب النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثم قال لابن صياد فقال تشهد أنى رسول الله فنظر اليه ابن صياد فقال أشهد أنك رسول الأميين فقال ابن صياد للنبى صلى الله عليه وسلم أتشهد أنى رسول الله فرفضه وقال آمنت بالله وبرسله فقال له ماذا ترى ؟ فقال ابن صياد يأتينى صادق وكاذب فقال النبى صلى الله عليه وسلم خلط عليك الأمر ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم أنى قد خبأت لك خبئا فقال ابن صياد هو الدخ فقال اخسأ فلن تعدو قدرك فقال عمر رضى الله عنه دعنى يارسول الله أضرب عنقه فقال له النبى صلى الله عليه وسلم إن يكنه فلن تسلط عليه وإن لم يكنه فلا خير لك فى قتله .

ورواه أيضا فى كتاب الجهاد عن ابن عمر أيضا بلفظ : عن ابن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال انطلق وسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبى بن كعب قبل ابن صياد فحدث به فى نخل فلما دخل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم النخل طفق يتقى بجذوع النخل وابن صياد فى قطيفة له فيها رمرمة [صوب] فرأت أم ابن صياد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ياصاف هذا محمد فوثب ابن صياد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تركته بين . ورواه البخارى فى بدء الخلق وأحاديث الأنبياء ورواه مسلم فى الفتن . راجع شرح البخارى فى التعليق على حديث ابن صياد وتأويل القصة وما قصد بها   (المراغى)

الذى حدث لأول مرّة فى تاريخ الإسلام ، وكذلك بعض المتأخرين من رواة الحديث الذين عنوا بإثباته ، لم ييسّر[1] لهم الاهتداء إلى مغزى ذلك الاختبار النبوىّ وأوّلوه تأويلاتهم الساذجة . والأستاذ « ماكدو نالد » الذى يظهر أنه لا يعرف شيئا عن الاختلاف النفسانى الجوهرى بين الوعى الصوفى ، والوعى النبوىّ يجد طرفة للتندر على صورة نبى يحاول اختبار نبى آخر على نحو ما يحدث فى « جمعية البحوث الروحانية » . ولو أن الأستاذ ماكدونالد فهم روح القرآن فهما أدق ، تلك الروح التى خلقت الحركة الثقافية ، التى انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة — كما سأبيّنه فى محاضرة تالية ، أقول لو أن الأستاذ ماكدونالد وفّق لهذا لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة فى اختبار النبىّ لليهودىّ الدجّال . وعلى أية حال فإنّ أوّل مسلم أدرك معنى تصرّف النبى وقيمته ، هو ابن خلدون الذى تناول عناصر المعرفة الصوفيّة بروح نقّادة ، وأوشك أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور . وكما يقول الأستاذ « مكدونالد » إن ابن خلدون كانت له بعض النظرات السيكولوجية القيّمة التى يرجّح أنها تتفق مع آراء المستر وليم جيمس الواردة فى بحثه المسمى « أنواع التجارب الدينية » Varietis of Religcirns Experience ولم يبدأ علم النفس الحديث فى إدراك ما للتدقيق فى دراسة عناصر الوعى الصوفى من شأن إلا فى عصرنا هذا . وليست لدينا حتى الآن طريقة علمية ناجعة حقاً فى تحليل ما تتضمنه أساليب الوعى التى نصل إليها عن غير طريق المقبول عقلا . ولا يسعد الوقت (فى هذه المحاضرة) للتعمق فى بحث تاريخ الوعى الصوفى ومراتبه المختلفة المتفاوتة فى خصبها وحيويتها ، وكل ما أستطيعه هو أن أدلى ببعض الملاحظات العامة عن الخصائص الجوهرية للرياضة الصوفية .

وأول ما نلاحظه هو واقع الوسائط فى هذه الرياضة (أى أنها تجربة أو رياضة

---

(١) لقد عرض المتأخرون عند شرح حديث البخارى لذلك المعنى الذى حاول السيد إقبال أن يظهره راجع العينى وابن حجر فى كتاب الجنائز عند ذكر هذا الحديث .

(المراغى)

تصل إلى النفس مباشرة) . وهى فى هـذا لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التى تمدنا بمادة للمعرفة ، فـكل التجارب مباشرة ، وكما أن نواحى التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعـالم الخارجى ، فـكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله . وكون التجربة الصوفية مباشرة لا يعنى سوى أننا نعرف كما تعرف الموضوعات الأخرى وليست الذات الإلهية ذاتاً (رياضـية) ، أو entity وحدة من العلوم الرياضية مجموعة من التصوّرات التى يمت كل منها بصلة دون أن يكون لها علاقة بالتجربة .

٢ — والملاحظة الثانية هى أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل ، فعندما أدرك المـائدة الموجودة أمامى يدخل فى هذا الإدراك المفرد ، ما لا يعدّ من أسس الإدراك فأتخير من هذه الـكثرة الوافرة ما يتّصل بالمـائدة ويقع فى ترتيب معيّن من الزمان والمـكان ، وأصقله فى فـكرة متسقة عن المائدة . أما حال المتصوِّف فمهما ظهرت بوضوح ومهما بلغت من غنى فإن التفـكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسى . على على أن اختلاف حال الصوفىّ عن الوعى العقلى العادىِّ على هـذا الوجه ، ليس يعنى انقطاعها عن الوعى الطبيعى كما فهم خطأً الأستاذ وليم جيمس ، ففى كل من الحالين هناك نفس الحقيقة التى نتأثر بها فالوعى العقلى العادى ، تبعاً لحاجتنا العملية إلى التـكيف مع البيئة التى نعيش فيها ، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم متخيرا على التوالى ، مجموعات متمايزة من بواعث الاستجابة . أما الحالة الصوفية فإنها تصلنا بالحقيقة وصلا يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة ، وتألفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع .

٣ — والأمر الثالث الذى نلاحظه هو أن الحالة الصوفية عنـد المريد هى لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتاً . و إذا اعتبرنا حال المريد وجدناها موضوعية لدرجة كبيرة ولا يمكن أن تعدّ مجرد عزلة فى تيه الذاتية الخالصة . ولقـد تسألنى كيف يكون ممكناً معرفة الذات الإلٰهية — بوصفها ذاتاً أخرى مستقلة — معرفة مباشرة ، فإن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية غير قاطع فى الدلالة على غيرية الذات المدركة ، وهذا السؤال ينشأ فى العقل لأننا نفترض فرضاً مسلماً أن أسلوب الإدراك الحسّى الذى نعرف به العالم الخارجى هو عين أسلوب العلم بكل شىء آخر . ولو كان الأمر كذلك لما استطعنا أبداً أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتها . وعلى أية حال فسأستخدم فى مقام الإجابة عن السؤال قياساً تمثيلياً لما يقع فى حياتنا الاجتماعية كل يوم ، هو : كيف نعرف فى معاشرتنا للناس عقول غيرنا ؟ من الواضح أننا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمّل الباطنىّ و بالإدراك الحسى ، على هـذا الترتيب . وليس لنا حسّ خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيد لمعرفتى بالكائن العاقل الموجود أمامى هو حركاته الجسمية التى تشبه حركاتى فاستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس : وهو أننا نعرف أن معاشرينا حقيقيون لأنهم يستجيبون لإشاراتنا ، و بهذا يزودوننا باستمرار بما هو ضرورى لاستكمال المعانى الجزئية الموجودة فى عقولنا ، ولا شكّ فى أن الاستجابة هى المحك الذى يعرف به وجود نفس واعية . والقرآن يرى أيضاً هذا الرأى :

« وقال ربكم ادعونى أستجب لكم » سوة غافر : آية ٦٠ « و إذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » سورة البقرة : آية ١٨٦ .

ومن الجلى أنه سواء أخذنا بمقياس الدلالة الجسمية أو بالقياس الغير الجسمى الذى يقول به « رويس » وهو الأنسب ، ففى الحالتين تظل معرفتنا بالعقول الأخرى أمراً استنتاجياً لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى

معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشكّ مطلقاً فى حقيقة تجربتنا الاجتماعية . على أننى لا أقصد فى هذه المرحلة من البحث ، أن أقيم على نتائج علمنا بالعقول الأخرى حجّة مثالية لتأييد حقيقة النفس الشاملة بل كل ما أريد أن أقول هو أن المعرفة المباشرة فى الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة .

٤ — وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يُطّلع عليها[1] أى نقلها لإنسان آخر ، وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل ، وما يعلنه الصوفى أو النبى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أى نقلها لغيره .

وعلى هذا فإن الآيات القرآنية الآتية تبين الحالة السيكولوجية للتجربة ، لا كنه محتويات التجربة .

« وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علىّ حكيم » . سورة الشورى : آية ٥١ .

« والنجم إذا هوى . ما ضلّ صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، علّمه شديد القوى ، ذو مرّة فاستوى ، وهو بالأفق الأعلى ، ثم دنا فتدلّى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ، أفتمارونه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنّة المأوى ، إذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » سورة النجم . الآيات ١ — ١٨ .

---

(١) « التصوف أمر باطن لا يطلع عليه » الغزالى — الإحياء حـ ٢ ص ١٥٣

(المترجم)

وكون المعرفة الصوفية لا يُطّلع عليها يرجع إلى أن هـذه المعرفة فى جوهرها شعور غير ملفوظ لم يمسه العقل المستطرد فى التعبير . على أنه ينبغى أن يلاحظ أن الشعور الصوفى كـكل شعور غيره فيه عنصر من الفـكر أيضاً ، وبسبب هذا العنصر على ما أعتقد يسعى الشعور الصوفى إلى أن تكون له صورة فـكرة . وفى الحق أن طبيعة الشعور السعى إلى التماس الإفصاح عن نفسه فى الفـكر ، ويبدو أن الشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية أحدهما مظهرها الأزلى الخالد ، والآخر مظهرها الزمانىّ المعين . وخير ما أستطيعه فى هذا المقام هو أن أقتبس شيئاً من أقوال الأستاذ « هوكنج » الذى عنى عناية فائقة بدرس الشعور لتزكية الناحية العقلية فى محتويات الشعور الدينى . يقول هوكنج : «ماعسى أن يكون هـذا الذى ليس شعوراً وقد ينتهى به الشعور ؟ أجيب عن هـذا بأنه إدراك شىء أو موضوع . فالشعور هو قلق فى نفس واعية بأجمعها . ومايعيد الثبات إلى هذه النفس ليس فى داخلها هى ، وإنما يأتيها من خارج . فالشعور دافع إلى الخارج ، كما أن الفـكرة إبلاغ إلى الخارج . وليس ثمة شعور مغلق مسدود إلى حدّ أن لا تكون له فـكرة عن موضوعه الخاص ، وعندما يتملك العقل شعورٌ ما فإن شيئاً آخر يتملك العقل بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هذا الشعور ، هو فـكرة ما عن نوع الشىء الذى يبعث فيه السكينة . فشعورٌ لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لا بد له من هدف . وهناك حالات غامضة من الوعى نظهر فيها كما لو كنّا من غير اتجاه إطلاقاً . ولـكن الجدير بالملاحظة هو أنه فى مثل هذه الحالات يكون الشعور نفسه فى حالة خمول . فمثلا قد تذهلنى لطمة ، دون أن أدرك ما حدث أو أحس أى ألم ، ومع أننى أشعر تماماً بأن أمراً ما قد حدث ، وتبقى التجربة لحظة فى دهليز الوعى لا بوصفها شعوراً ، ولـكن بوصفها أمراً واقعاً لا غير ، وتبقى كذلك إلى أن تلمسها الفـكرة فتعيّن لها مجرى الاستجابة ، وفى هذه اللحظة نفسها أشعر بالحادثة بوصفها

ألماً . وإذا صح مانذهب إليه فأن الشعور لا يقلُّ عن الفكرة فى كونه وعياً موضوعياً . وهو يشير دائماً إلى أمر وراء النفس الحاضرة لا وجود له إلا فى توجيهها نحو هذه الذات التى يجب أن ينتهى بحضورها بقاء الشعور نفسه » . وعلى هـذا نرى بسبب هذه الخصيصة الأساسية للشعور ، أن الدين وإن كان يبدأ بالشعور لم يحدث فى تاريخه أبداً أن اعتبر نفسه أمراً شعوريا لا غير ، بل كان يبذل جهداً موصولاً فى عالم الفلسفة العقلية . وقدح المتصوفة فى العقل باعتباره آلة للعلم لا يجد فى الحقيقة مسوّغا له فى تاريخ الدين . والفقرة التى نقلناها فيما سبق عن الأستاذ هوكنج لها هدف أبعد من مجرّد تزكية الفكرة فى الدين . والعلاقة الأساسيّة بين الشعور والفكرة تلقى أشعة من الضوء على الخلاف الكلامى القديم الذى ثار حول خلق القرآن[1] الذى كان فى وقت من الأوقات مصدر حيرة كبيرة للمفكرين من رجال الدين من المسلمين . فالشعور المبهم يسعى إلى تحقيق مصيره فى فكرة ، وهى بدورها تتّجه إلى أن تتخذ من ذاتها الثوب الذى تظهر به للعيان . وليس من التعبير المجازى البحت أن نقول إن الفكرة والكلمة تتولّدان فى وقت واحد من منبت الشعور ، وإن كان الفهم المنطقى لا يستطيع إلاّ أن يعدّهما واقعين فى ترتيب زمانى ، وبهذا يخلق لنفسه مشكلة إذ يعتبرهما منعزلتين كلا منهما عن الأخرى . وهناك اعتبار نفهم به أن اللفظ قد يوحى .

٥ — واتصال المريد بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذى يبعث فى

---

(١) يشير إلى مسألة القرآن واللفظ وهل هو مخلوق أم لا وقريب من هذا فى التصوير . حكمة ذكرها العلامة عبد العلى ابن نظام الدين الأنصارى فى كتاب فواتح الرحمات شرح سلم الثبوت فى أحوال الفقه

هذا المقروء كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى وله تعلقات بالاخبارات والإنشاءات وبحسبها يكون انشاءا وخبرا وهى صفة قديمة غير مخلوقة وهى المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وإذا صدر عن اللسان بالحركة صارت ذات أجزاء لعدم مساعدة اللسان بالمتكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر .

(المراغى)

نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، لا يعنى الانقطاع التام عن الزمان المتجدد . فالحالة الصوفية باعتبار تفردها تظل متّصلة بالتجربة العامة على وجه ما ، ويتضح هـذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كانت بعد ذهابها تخلّف فى النفس إحساسا عميقا بالسلطان . فى الصوفى والنبى يعود كل منهما إلى مستوى التجربة العادية مع فارق هو أن عودة النبى — كما سأبين فيما بعـد — قد تكون مفعمة بمعان للبشر لا حدلها .

فمجال التجربة الصوفية إذن من حيث هو سبيل إلى المعرفة مجال حقيقى ، لا يقل فى ذلك عن أى مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمـكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع فى نشأته إلى الإدراك الحسى . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التى يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة . وحتى إذا افترضنا صحة ما يقول به علـم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والعقل ، فليس من المعقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هى كشف للحقيقة . وإذا تكلمنا بلغة علم النفس فإنا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أم غير دينية ، تنشأ عن ظروف عضوية فكل من صورة العقل العلمى والعقل الدينى يستويان فى أنهما ناشئان عن ظروف عضوية .

وحكمنا على إبداع العباقرة لا يعتمد أبداً ، على ما قد يقوله علماء النفس ، بل لا يتأثر أدنى تأثير بما قد يقولون عن الظروف العضوية التى تصاحبه . فلقد يكون من الضرورى وجود مزاج خاص لتحقق نوع خاص من الإدراك ولـكن هذا الظرف المتقدم لا يمـكن أن يكون السبب الوحيد لطبيعة هـذا الإدراك الممتاز . والصحيح هو أن التعليل العضوى لحالاتنا العقلية لا شأن له بالمقياس الذى نحـكم به عليها بأنها رفيعة أو وضيعة فى قيمتها . ويقول الأستاذ وليم جيمس « إن بعض الرؤى والرسالات ، دائما يحمل طابع السخف البالغ وبعض الحالات التى يقع أصحابها

فى نوع من الغيبوبة والنوبات العصبية لم يكن لها من النتائج التى تؤدى إلى أثر فى السلوك الإنسانى أو الأخلاق ما يجعلها ذات قيمة ما ، بله أن تكون ذات صفة إلهية . وفى تاريخ التصوف المسيحى كانت مشكلة التميز بين مثل هذه الرسالات والتجاريب التى ربما كانت من قبيل المعجزات الإلهية حقاً ، وبين غيرها مما استطاع الشيطان بخبثه أن يزينها فجعل بذلك الرجل المتدين أكثر استحقاقاً للعنة مما كان من قبل ، كانت هذه المشكلة دائماً صعبة الحل ، مفتقرة إلى خير ما لعلماء الدين من فطنة وتجربة . وقد انتهى بها المطاف إلى مقياسنا التجريبىّ الذى يقول من ثمارهم تعرفونهم لا من أصولهم[1] . ومشكلة التصوف المسيحى التى أشار إليها الأستاذ جيمس ، هى فى الواقع مشكلة كل تصوف . فالشيطان يزيّف بخبثه التجاريب التى تندس فى الحالة الصوفية . وقد ورد فى القرآن :

وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم » سورة الحج : آية ٥٢ .

ولقد أدى القائلون بمذهب « فرويد » إلى الدين خدمة لا تقدر ، باستبعاد ما يزيفه الشيطان عما هو متصل بالله تعالى ، وإن كنت لا أملك نفسى عن القول بأنه يبدو لى أن هذا المذهب الحديث فى علم النفس لا تدعمه أية حجة مقنعة . فإذا كانت ميولنا الشاردة تثبت وجودها فى أحلامنا ، أو فى أوقات أخرى لا نكون فيها بكامل وعينا ، فإن هذا لا يستتبع أن هذه الميول تبقى حبيسة فيما

(١) يشير الكاتب إلى ما جاء فى الإصحاح السابع من إنجيل متى : « احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ، ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة ؛ من ثمارهم تعرفونهم هكذا كل شجرة طيبة تخرج ثماراً طيبة ؛ وأما الشجرة الخبيثة فتخرج ثماراً خبيثة ... فإذن من ثمارهم تعرفونهم » . [مهدى]

يشبه مخزن المهملات وراء النفس الواعية . وغزو هذه الرغبات المكبوتة لنطاق النفس الواعية بين وقت وآخر يتجه إلى بيان الثغرة المؤقتة فى نظام الاستجابة الذى ألفناه ، أكثر مما يتجه إلى مثول هذه الرغبات الدائم فى زاوية من العقل مظلمة .

وعلى أية حال ، فإن خلاصة هـذه النظرية كما يأتى : بينما نعمل لايجاد التّوافق بيننا و بين المحيط الذى نعيش فيه نتعرض لأنواع مختلفة من المؤثرات . واستجاباتنا العادية لهذه العوامل تتحول بالتدريج إلى نظام ثابت نسبيا ، و يزداد تعقدها — على التوالى — بتقبُّلنا لبعض الرغبات ورفضنا للبعض الآخر الذى لا ينسجم مع نظام استجاباتنا الدائم . فتتراجع الرغبات المرفوضة إلى ما يسمى بمنطقة اللاشعور فى العقل ، حيث تترقّب الفرصة المناسبة لإثبات وجودها فتثأر لنفسها من النفس الواعية . وقد تشيع هذه الرغبات المحتبسة الاضطراب فى أفعالنا ، أو تلوى تفكيرنا ، أو تؤلف أحلامنا وخيالاتنا ، أو ترجع بنا إلى صور من السلوك الهمجى خلّفها موكب التطوُّر وراءه بعيدا . والدين ، فى رأى أصحاب هذا المذهب ، اختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة لكى تجد جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق . وهم يقولون إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة حاول البشر استخدامها فى تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، و إظهارها فى صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أدياناً ، وصوراً من الفن تهيِّئ لنا نوعا من القرار المزرى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية ، ولكن من الواضح كذلك أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذى يبحث عن تفسير للطبيعة فى قوانين السببية ، ولكنَّ غايته الحقيقية هى تفسير ميدان من

ميادين التجاريب الإنسانية هو ميـدان الرياضة الدينية الذى يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف ، والذى لا يمكن رد أسسه إلى أسس أى علم آخر .

ومن الحق ينبغى أن نقول — إنصافاً للدين — أنه أصرّ على وجوب التجربة الواقعية فى الحياه الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحـدهما يقوم على التجربة الواقعية ، وأن الآخر لا يقوم عليها . فـكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية ، أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ الرأى القائل بأن كلا منهما يتناول بالتفسـير نفس الأسس التى للتجربة الإنسـانية . وننسى أن الدين يرمى بلوغ المعنى لنوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية .

هـذا وليس من الممكن أن نذهب فى تفسير محتويات الشّعور الدِّينى بنسبة الأمر كله إلى فعل الرغبة الجنسية فـكثيراً ما يكون هناك عداء بين صورتى الشعور الدينى والجنسى . أو هما مختلفان على أية حال اختلافاً كليّا من ناحية طبيعتهما ، وهدفهما ، ونوع السلوك الذى يولّده كل منها . والحق أننا نعرف فى حالة العاطفة حقيقة واقعة خارجة بوجه ما ، عن نطاق شخصيتنا الضيِّق . أما علم النفس فإنه لا يرى مفراً من أن العاطفة الدينية من فعل اللاشعور وأنها تنشأ عما فيه من شدَّة تهزُّ أعماق كياننا ، وكل معرفة فيها عنصر عاطفى . وموضوع هذه المعرفة يقوى فى موضوعيته أو يضعف بمقدار ازدياد شـدة العاطفة أو ضعفها ، وأعظم الأمور واقعية فى رأينا هو ذلك الذى يهز بناء شخصيتنا بأ كمله . وكما يقول الأستاذ هوكنج Hocking فى قوة وصراحة « إذا حدث مرة فى لحظة من لحظات يوم غافل طويل من أيام نفس ما ولو كانت نفس ولىّ أن نزل وحى ليطوى حياته وحياتنا فى مسالك جديدة ، فلا يكون هـذا ممـكنا إلا لأن هذا الوحى قد سمح لروحه أن تغزوها الأبدية فى أ كمل صور تحققها ، ومثل هـذا الوحى يعنى من غير شك استعداداً لاشعوريا ، ورنيناً لاشعوريّاً كذلك . ولـكن امتداد خلايا الهواء التى لم تستنشق

بعد لا يعنى أننا انقطعنا عن تنفس الهواء ، بل يعنى عكس هذا تماماً » . وعلى هذا فأن الطريقة السيكولوجية البحتة لا تستطيع تفسير العاطفة الدينية بوصفها صورة من صور المعرفة ، ولا بدّ لها من أن تفشل عند علماء النفس المحدثين . كما فشلت عند لوك وهيوم .

ولا بد أن المناقشة التى سلفت ستبعث فى عقلك سؤالا هاما . فلقد حاولت أن أؤكد أن الرياضة الدينية هى فى جوهرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا فى صورة حكم ، وعندما يعرض على حكم للتسليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحى التجربة الإنسانية بعيده عن متناولى فمن حقى أن أطالب بضمان لصدقه . وهل لدينا محكّ نمتحن به ثبوته ؟ لو كانت التجربة الشخصية هى الأساس الوحيد لقبول حكم من هذا النوع لما سلّم بالدين إلا أفراد قلائل . ولكنّا لحسن الحظ لدينا براهين لا تختلف عن تلك التى تستعمل فى صور المعرفة الأخرى . وهذه أسمّيها البراهين العقلية والبراهين العملية ، وأعنى بالبرهان العقلى التفسير النقدى المجرد من مسلّمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام الكشف عما إذا كان تأويلنا يؤدى فى النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التى كشفتها لنا الرياضة الدينية . أما البرهان العملى فيحكم على هذه الحقيقة باعتبار ثمراتها ونتائجها . والأوّل يستخدمه الفيلسوف ، أما الثانى فيستخدمه النبىّ وسأستخدم فى المحاضرة التالية البرهان العقلى .

- ٢ -

البرهان الفلسفى على ظهور التجربة الدينية

تسوق الفلسفة المدرسية أدلّة ثلاثة على وجود الله . تعرف بالدّليل الكونى ، ودليل العلّة الغائيّة ، والدّليل الوجودى . وهذه الأدلّة تنطوى على حركة حقيقة للفكر فى بحثه وراء المطلق . ولكنا نخشى إذا نظرنا إليها بوصفها أدلّة منطقية . أن نجدها قابلة للنقد الجدّى . فضلا عن أنها تنم عن تفسير حى للتجربة ظاهرى بعض الشىء .

والدليل الكونى ينظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه ، ثم ينتقل فى سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلّة بالمعلول ، حتى يقف عند علّة أولى لاعلّة لها لأن العقل لايقبل التسلسل[1] إلى غير نهاية على أنّه من الواضح أن معلولا متناهياً لا يعطينا إلا علّة متناهية ، أو يعطينا على أكثر تقدير سلسلة غير متناهية من علل متناهية ، فالوقوف بهذه السلسلة عند حدّ معين ، والارتفاع بواحد من هذه العلل إلى مقام علة أولى لا علّة لها إهدار لقانون العلّية نفسه الذى يصدر عنه الدليل بجملته . هذا إلى أن العلّة التى يصل إليها الدّليل تستبعد بالضرورة معلولها . وهذا معناه أن المعلول بكونه حدا لعلّته نفسها يجعلها أمراً متناهياً . وكذلك لا يمكن أن يقال فى العلّة التى يصل إليها الدليل ، إنها واجبة الوجود لسبب واضح هو أنّه فى علاقة العلّة والمعلول — لابد أن يكون كل من الطرفين المتضايفين واجباً بالنسبة للآخر على حدّ سواء . هذا إلى أن وجوب الوجود ليس هو نفس إدراك وجوب العلّية وهو أقصى ما يمكن أن يبرهن عليه هذا الدليل . والدليل الكونى إنما يعتمد فى إثبات اللامتناهى على نقضه للمتناهى . ولكن غير

---

(١) التسلسل : هو ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة فى الوجود .

المتناهي الذى نصل إليه بنقض المتناهى هو لا متناه باطل ، لايفسِّر نفسه ، ولا هو يفسر المتناهى الذى يقيمه مقابلا لغير المتناهى . إن غير المتناهى الصحيح لا يُخرج المتناهى ، بل يشمل المتناهى دون أن يمحو تناهيه ، ويفسر وجوده ويسوغه . وعلى هذا فأنا نقول إن الانتقال من المتناهى إلى غير المتناهى كما يتضمن الدليل الكونى ظاهر البطلان فى نظر المنطق . وبهذا يتهافت الدليل بجملته .

وليس دليل الغائية خيراً من الدليل السابق ، فهو يتقصّى المعلول للوصول إلى نوع علته ، ويستنتج من آثار البصيرة ، ومن القصد ، ومن التوافق فى الطبيعة ، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته . وهذا الدليل فى أحسن صوره يزودنا بوجود مخترع خارج عن الكون ، خبير يبدع الصنع من مادة موات ، صعبة القياد ، سابقة الوجود ، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم . ويوصلنا إلى وجود مخترع فقط لا إلى وجود خالق ، وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضاً للمادة فليس مما يعلى شأن حكمته أنه خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولا ثم تغلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية . والصانع إذا اعتبر خارجا عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائما محدوداً بها . فيصبح بهذا صانعاً متناهياً تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب على غرار ما يفعله الصانع من البشر ، وفى الحق إنّ وجه التماثل الذى يعتمد عليه الدليل لا يعتد به أصلا ، فليس ثمة تماثل حقيقى بين ما يصنعه الصانع البشرى وبين ظواهر الطبيعة . فالصانع من البشر لا يستطيع أن يتم صنعته إلا إذا انتقى مواد صنعه وعزلها عن مواضعها وعن علاقاتها الطبيعية بغيرها . أما الطبيعة فتؤلف نظاماً يتكوّن من أجزاء يتوقف بعضها على بعض توقفاً تاماً فعملها ليس فيه أى شبه بصنع الصانع من بنى الإنسان الذى يعتمد على توالى تقدمه فى عزل مادة صنعه وإعادة تكوينها ، وبهذا لا يستطيع أن يقدم إلينا أى شبه بتطور الوحدات العضوية فى عالم الطبيعة .

أما الدليل الوجودى[1] الذى بسطه كثير من المفكرين فى صور مختلفة ، فقد كان دائماً أحبّ الأدلّة إلى أصحاب العقول النظرية . وقد أورده « ديكارت » فى الصورة الآتية : « إن القول بأن صفة ما تدخل فى طبيعة شىء ، أو فى مفهومه ، يساوى القول بأنَّ هذه الصفة تصدق على هذا الشىء وأنه يمكن أن نؤكّد وجودها فيه . ووجوب الوجود داخل فى ماهية الله أو فى مفهومه ، وعلى هذا يمكن بحق أن نؤكّد صفة الوجود الواجب لله ، أو أن الله موجود » .

ويكمّل « ديكارت »[2] هذا الدّليل بدليل آخر يقول فيه : إننا نخبر فى عقولنا فكرة الكائن الكامل ، فما مصدرها ؟ . ولا يمكن أن تكون قد أتت من الطبيعة ، لأنَّ الطبيعة لا ترينا شيئاً سوى التغيّر ، فهى لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل . فلا بدّ إذن من وجود شىء خارجى مقابل للفكرة الموجودة فى عقولنا ، يكون هو السبب فى وجود فكرة الكائن الكامل فى عقولنا » . وهذا الدّليل يشبه بعض الشىء الدّليل الكونى الذى نقدناه فيما سبق . ولكن كيفما كانت صورة الدليل فمن الواضح أنّ الوجود المتصوّر فى العقل ليس دليلا على الوجود المتحقق فى الخارج ، وكما يقول « كنط »[3] فى نقد هذا

---

(١) الدليل الوجودى هو الدليل الذى يستنبط وجود الموجود الضرورى بمجرد تحليل معناه — انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٢٨ .

(٢) رنى ديكارت (١٠٩٦ — ١٦٥٠ م) فيلسوف فرنسى اشتهر بمنهجه الجديد . أهم كتبه « مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ — ٨٤ .

(٣) يقول « كنط » إن القائلين بإثبات وجود الله ، اعتماداً على تصورنا له ، هم بين أن يقعوا فى التناقض المنطقى أو الدور . ذلك بأن تصور الله ، الذى هو موضوع القضية ، إن كان متضمناً للوجود فالاستدلال به على الوجود استدلال على الشىء بنفسه ... وهو الدور ، وإن كان تصور الله خلوا من الوجود ، فالوجود إذن فى المحمول . فيكون أحد طرفى القضية المتساوية الطرفين متضمناً للوجود ، والطرف الآخر خلوا منه . والحكم على هذا النحو تناقض فى المنطق .

(انظر مقال عن المنهج . تأليف ديكارت .

ترجمة الدكتور محمود محمد الخضيرى . ص ٦٦ هامش)

الدليل . إن المعنى الموجود فى عقلى عن ثلثمائة دولار لا يمكن أن يدلّ على أنها موجودة فى جيبى . وكل ما يدلّ عليه هذا الدّليل ، هو أن فكرة الكائن الكامل تتضمّن « فكرة » وجوده . و بين فكرة الكائن الكامل الموجودة فى عقلى والوجود المتحقق فى الخارج لهذا الكائن ، هاوية لا يمكن عبورها بمجرّد تفكير نظرى بعيد عن الوجود الواقعى . والدّليل — على النحو الذى سِيق — مصادرة على المطلوب لأنه يسلّم بالمطلوب نفسه ، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقى إلى الموجود الخارجى وأرجو أن أكون قد بيّنت لكم فى وضوح أن الدليل الوجوديّ ، ودليل العلّة الغائيّة — كما يساقان فى العادة — لا يؤدّيان إلى شىء . وسبب إخفاقهما هو أنهما يعتبران الفكر عاملا مفارقا يعمل فى الأشياء من الخارج وهذه النظرة إلى الفكر تعطينا فى إحدى الحالتين صانعاً لا غير وفى الحالة الأخرى تخلق هاوية لا تعبر بين الموجود فى الذهن والموجود فى الخارج . على أن من الممكن أن ينظر إلى الفكر — لا بوصفه مبدأ ينظم مادته ويكملها من خارج ولكنه بوصفه قوّة فعّالة تحقق وجود مادّتها نفسه . وعلى هذا الاعتبار لا يكون الفكر أو الفكرة أجنبياً عن ماهية الأشياء بل يكون أساسها الأول ، يكوّن جوهر وجودها نفسه و يسرى فيها بذاته من أول نشأتها . ويمدها بالبواعث فى سيرها نحو غاية رسمتها لنفسها . على أن موقفنا هذا يحتّم القول بإثنينية الفكر والوجود ، فكل فعل من أفعال المعرفة الإنسانية يظهر لدى البحث الصحيح ، أنه وحدة فى ذاته لكنّه يتفرع إلى نفس هى التى تعلم و إلى شىء آخر يواجهها هو الشىء المعلوم . وهذا هو السبب فى أننا نضطر إلى اعتبار الموضوع المواجه للنفس العالمة أمراً موجوداً فى حدٍّ ذاته ، خارجا عن النفس مستقلاً عنها ، وأن علمها به لا يغير من حقيقته شيئاً . والقيمة الحقيقية للدَّليل الوجوديّ ودليل العلة الغائية لا تتضح إلاّ إذا استطعنا أن نبيّن أن الوضع الإنسانى ليس وضعاً نهائياً ؛ وأن الفكر والوجود هما فى النهاية أمر واحد . ولا يتيسّر لنا هذا إلا إذا فحصنا التجربة فحصاً دقيقاً

وفسّرناها على هدى القرآن ، الذى يعدّ التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنّها « الأول والآخر ، والظاهر والباطن » . وهذا هو الذى اعتزم بيانه فى هذه المحاضرة .

إن التّجربة كما تتكشّف فى الزمان تتمثل فى ثلاثة مستويات كبرى هى : مستوى المادّة ، ومستوى الحياة ، ومستوى العقل والشُعور . وهى على التوالى موضوعات علم الطبيعة ، وعلم الأحياء ، وعلم النفس ؛ فلنبدأ بتوجيه انتباهنا إلى المادّة ولكى نقدّر موقف علم الطبيعيات[1] الحديث تمام التّقدير ينبغى أن نفهم فى جلاء ماذا نعنى بالمادّة :

إن الطبيعيات — بوصفها علما تجريبيًّا — تبحث فى الأشياء الواقعة تحت التجربة — أعنى التجربة الحسّية — فالعالم الطبيعى يبدأ وينتهى بالظواهر الحسِّية التى بغيرها يستحيل أن يتحقّق من صدق نظريّاته . وقد يفترض وجود ذوات لا يدركها الحسّ ، كالذّرات مثلا ، ولكنه إنما يفعل ذلك لأنّه لا يستطيع أن يفسّر التجربة الحسِّية بغيره فالطبيعيّات تدرس العالم المادّى ، أى العالم الذى تكشفه الحواسّ . أما الحركة العقلية التى يتضمنها هذا الدرس ، وكذلك التجربة الدينية ، وتجربة الإحساس بالجمال ، فهى وإن كانت جزءاً من جملة التجربة فإنها أمور خارجة عن ميدان الطبيعيات لسبب ظاهر هو أن الطبيعيات مقصورة على درس عالم المادّة ، ونعنى به عالم الأشياء المحسوسة . ولكنّى حين أسألك عن الأشياء التى تدركها فى عالم المادة ، تذكر بالطبع الأشياء المألوفة حولك كالأرض والسماء والجبال والكراسى والموائد الخ ... فإذا سألتك ما الذى تدركه من هذه الأشياء ، على وجه الدقة فإنك تجيب بأنك تدرك صفاتها — ومن البيّن أننا

---

(١) الطبيعيات أو العلم الطبيعى هو اللفظ الذى اصطلح المتقدمون من فلاسفة الإسلام على استعماله لترجمة الفيزيقا Physics انظر إحصاء العلوم للفارابى ص ٥٣ ، والنجاة لابن سينا ص ١٩٤ (المترجم)

عندما نجيب عن سؤال كهذا ، نضع فى حقيقة الأمر تأويلا لشهادة الحواسّ . وهذا التأويل يقوم على التفرقة بين الشىء و بين صفاته ، ومردّه فى الواقع إلى نظريّة فى المادّة ، أى فى طبيعة أسس الحسّ وعلاقتها بالفعل المدرك وعللها البعيدة . وجوهر هذه النظريّة كما يأتى :

« موضوعات الحسّ (كالألوان والأصوات الخ) هى أحوال لعقل الشخص المدرك ، وهى بهذا الوصف خارجة عن الطبيعة من حيث هى شىء موضوعى ، أى ذو وجود خارجى ، ولهذا لا يمكن أن تكون هذه الموضوعات صفات للموجودات الطبيعية بأى معنى صحيح . فعندما أقول « السماء زرقاء » لا يمكن أن يدل هذا على أكثر من أن السماء تحدث فى عقلى إحساساً بالزرقة ، لا أن اللون الأزرق صفة موجودة فى السماء . والصفات باعتبارها أحوالا عقلية ، هى انطباعات أى آثار أُحدثت فينا . وسبب هذه الآثار هو المادّة ، أو الموجودات المادية التى تؤثر فى عقولنا بواسطة أعضاء الحس والأعصاب والمخّ . وهذه العلّة المادية تفعل فعلها بالماسّة أو المصادمة ولهذا لا بدّ أن تكون لها كيفيّات من الشكل والحجم والصلابة والممانعة » .

وكان الفيلسوف « بركلى[1] » أول من انبرى لتفنيد النظريّة القائلة بأن المادّة هى العلّة غير المعروفة لأحساساتنا . وفى أيّامنا هذه بيّن الأستاذ هوتيهد : «Whtihead" — وهو عالم ضليع فى علوم الرّياضة والطبيعية — بيانا قاطعا أن النظرية المادية التى كانت مقبولة فيما سلف لا يمكن أن يعتدّ بها أصلا . ومن البّين أنه بناء على النظرية المادية ليست الألوان والأصوات الخ فى نظر العلم إلا أحوالا ذاتية لمدركها ، لا جزءاً من الطبيعة . فما يدخل فى العين والأذن ليس

(١) جورج بركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣ م) فيلسوف انجليزى صاحب مذهب يعرف بالمبدأ التصورى أو الفلسفة المثالية التى تقول إن الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء — تاريخ الفلسفة الحديثة ١٥٤ — ١٦٢ .

لونا أو صوتا ولـكنه موجات أثيرية لا تراها العين ، وموجات هوائية لا تسمعها الأذن . فالطبيعة ليست بالوصف الذى نعرفها به . وإدراكاتنا الحسيّة أوهام لا يمكن أن تعدّ حقائق تـكشّفت عنها الطّبيعة التى تقرر هـذه النظرية بأنها متفرعة إلى انطباعات فى العقل ، من جهة ، ومن جهة أخرى إلى ذوات غير مدركة ، لا يمكن التحقق منها ، تحدث فينا هذه الانطباعات . وإذا صحّ أن علم الطبيعيات يتألف من مجموعة من المعلومات المتسقة الصحيحة عن الأشياء التى يدركها الحسّ ، فإن نظريّة التّلف فى المادّة ينبغى رفضها لسبب واضح ، هو أنها تهبط بشهادة الحواسّ إلى مجرد انطباعات فى عقل المشاهد ، مع أن هـذه الشّهادة هى العماد الوحيد الذى يعتمد عليه العالم الطبيعى فى مشاهداته وتجاربه . وهذه النظريّة تنشىء بين الطبيعة وبين المشاهد لها هاوية يضطر لـكى يعبرها أن يلجأ إلى التسليم بفرض مشكوك فى صحته : هو أنّ شيئاً مالا يدركه الحسّ ، يشغل فراغا مطلقاً كما يشغل شىء وعاء ، ويحدث فينا الأحساس بنوع من المصادمة . وهـذه النظرية ، على حد قول الأستاذ هويتهد : "Whitehead" ، تحول نصف الطبيعة « حلما » ونصفها الثانى « ظنا » . وأنت ترى من هذا أن علم الطبيعيات عند ما رأى ضرورة نقد الأسس التى يقوم عليها انتهى آخر الأمر إلى الاقتناع بتحطيم الصنم الذى كان يعبده ، وأنّ النزعة التجريبية التى بدت أول الأمر أنها تقتضى المادّية العلميّة انتهت إلى ثورة على المادّة . وبما أن الموجودات الخارجيّة ليست أحوالا ذاتيّة يحدثها فينا شىء خفىّ اسمه المادّة ، فهى إذن ظواهر صحيحة يتكوّن منها جوهر الطبيعة نفسه ، ونحن نعرفها كما هى فى الطبيعة ولقد لقيت نظريّة المادّة أعظم لطمة على يد « أينشتاين » : "Einstein" وهو عالم طبيعىّ ضليع آخر أدّت استكشافاته إلى وضع الأساس لانقلاب بعيد

المدى فى ميدان الفكر الإنسانى كله . يقول مستر « رسل[١] : "Russell" »
إن نظرية النسبية التى أدمجت الزمان فى « الزمان — المكانى » قد زعزعت
معنى الجوهر كما اصطلح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله .
فالمادّة للإدراك العادى شىء يلبث فى زمان ويتحرّك فى مكان . ولكن
النسبيّة فى الطبيعيات الحديثة لا تقرّ هذا الرأى . فالقطعة من المادّة ليست شيئاً
ثابتاله أحوال متغايرة ، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض .
وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قيل بها قديماً ، وذهبت معها الخصائص التى كانت
تجعلها تبدو فى نظر المادىّ شيئاً أقوى فى حقيقته من الأفكار التى تجول
فى العقل » .

وعلى هذا فالطبيعة — طبقاً لرأى الأستاذ « هويتهد » — ليست شيئاً
قارّا يقوم فى خلاء لا حركة فيه ، بل هى تركيب من حوادث لها خصيصة التدفق
والايجاد الدائمين ، غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة ، منعزل
بعضها عن بعض ، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصوّر المكان والزمان .
وهكذا نرى كيف أنّ العلم الحديث يصّرح بما يوافق نقد « بركلى : "Berkeley" .
الذى كان يعدّه من قبل تهجما على أساسه . والنظرة العلمية إلى الطبيعة ، بوصفها
ماديّة بحتة ، مرتبطة بنظرية « نيوتن[٢] : "Newton" . التى تذهب إلى أن
الفضاء خلاء مطلق تقوم فيه الأشياء . ونزوع العلم هذا المنزع كفل من غير
شكّ تقدّمه السريع . ولكنّ تفريع التجربة الواحدة إلى ميدانين متضادين ،

(١) برتراند رسل (١٨٧٢ —) أستاذ الفلسفة بجامعة كمبردج (١٩١٠ — ١٩١٦) وأحد أعلام المنطق الرياضى فى هذا العصر تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٠٩ — ٤١٠ (المترجم)

(٢) إيزاك نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) عالم إنجليزى شهير كان لمنهجه العلمى ولمكتشفاته أثر فى الفلسفة . وجاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلى وهو يقول بمكان مطلق وزمان مطلق انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٤٦

هما ميدانا العقل والمادّة ، أرغم العلم فى وقتنا هـذا — مدفوعا بما يلقى فى حصنه الخاص من صعاب — على أن ينظر فى المشكلات التى تجاهلها أول الأمر تجاهلا تاما فنقد أسس العلوم الرياضية كشف فى جلاء عن أن القول بالمادّية البحتة أى بشىء ثابت قائم فى فضاء مطلق ، فرض غير صالح . فهل المكان خلاء قائم بنفسه توجد فيه الأشياء ، و يبقى سلبيا كما هو لو انسحبت منه جميع الأشياء ؟ لقد تناول « زينون » الفيلسوف اليونانى القديم معضلة المكان يبحث الحركة فى المكان . والحجج التى أدلى بها لإثبات أن الحركة غير حقيقية يعرفها طلاّب الفلسفة تمام المعرفة . ولقد ظلّت هذه المعضلة — منذ أيّامه — باقية فى تاريخ الفكر ، ولقيت أوفر نصيب من عناية المفكّرين خلال الأجيال المتعاقبة . و يمكننا أن نورد هنا حجتين من هذه الحجج . فزينون ، وقد كان يرى أن المكان ينقسم إلى إجزاء غير متناهية ، دلّل على نفس الحركة فى المكان بقوله : إن الجسم المتحرّك لن يبلغ النقطة التى سيصل إليها إلاّ إذا قطع أولا نصف المسافة بين نقطة البدء و بين نقطة الوصول إليها ، ولا يبلغ هـذا النصف إلاّ إذا قطع نصف النصف ، وهكذا إلى غير نهاية . فلسنا نستطيع النقلة من نقطة فى مكان إلى نقطة أخرى فيه ، دون أن نمرّ بعدد لا يتناهى من النقط فى المسافة المتوسّطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ولكن عبور نقط لا تتناهى فى زمان متناه من الأمور الممتنعة . وله حجة أخرى يقول فيها : إن السهم فى طيرانه لا يتحرّك . . لأنّه فى كل آن من آنات الزمان ، يكون ساكنا غير متحرك فى نقطة ما من المكان[1] . ولهذا رأى « زينون » أن الحركة ما هى إلا مظهر خدّاع ، فى حين

---

(١) حجة السهم التى يسوقها « زينون » قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشىء فى مكان مساو له كان السهم فى مروقه يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزئ . أى أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا فى كل آن . (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٣٢) . (المترجم)

أن الحقيقة واحدة ولا تقبل التغير . و بطلان الحركة معناه بطلان المكان أو الحيز المستقل[١] ومفكرو المسلمين من الأشاعرة ، لا يقولون بانقسام المكان والزمان إلى ما لا نهاية — بل يرون أنّ المكان والزمان والحركة تتألّف من نقط ومن آنات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى . ومن ثم دللّوا على إمكان الحركة بقولهم بالجزء الذى لا يتجزّأ ، وذلك لأنه إذا كان هناك حدّ يقف عده تجزّؤ المكان والزمان . فإنّ الحركة من نقطة فى مكان إلى نقطة أخرى تكون ممكنة فى زمان متناه[٢] . ولكن ابن حزم أنكر قول الأشاعرة فى الجزء الذى لا يتجزّأ ، وأيّدت علوم الرياضية الحديثة رأيه هذا ، ومن ثم فإن حجة الأشاعرة لم تنجح فى حلّ إشكال زينون حلا منطقيا . وفى العصر الحديث ، حاول الفيلسوف الفرنسى « برجسون » "Bergson" والعالم الرياضى الإنجليزى « برتراند رسل » "Bertrand Russell" أن ينقضا حجج « زينون » كل من وجهة نظره : أما « برجسون » فيرى أن الحركة من حيث هى تغير حقيقى هى الحقيقة الأساسية وهو يذهب إلى أن الإشكال الذى أثاره زينون . يرجع إلى خطأ فى فهم المكان والزمان ، وهما فى رأى « برجسون » ليسا إلاّ اعتبارين عقليين للحركة . ولا نستطيع هنا التبسط فى عرض حجة « برجسون » دون أن نفصّل القول

---

(١) لكل جسم حيز طبيعى تقتضيه طبيعته — انظر المباحث المشرقية للامام فخر الدين الرازى ١٨ — جـ ٢٢ ص ٦٦ .

(٢) اللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالمقدار ، أو فى الإضافة إليه كالعدد والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد . إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك لا يمكن أن يوجد اللامتناهى بالفعل ، سواء أ كان جوهراً مفارقا أم جسما أم عدداً : فإنه إن كان جوهراً مفارقا ، كان غير منقسم ، ومن ثمت لم يكن لا متناهياً ، وإن كان جسما طبيعياً أو رياضياً كان متناهياً ، لأن الجسم يحده السطح بالضرورة ، ولا عبرة بوهم الخيال ، لأن الزيادة والنقصان تحصلان فى التخيل لا فى نفس الشىء ، وإن كان عدداً ، كان قابلا للعد وممكن العبور فلم يكن لا متناهياً ...

وحجة « زينون » قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية .

(تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ، ص ١٤٢)

فى فلسفته الميتافيزيقية عن الحياة ، لأن حجّته بحذافيرها تقوم عليها .

أما « برتراند رسل» فحجّته تصدر عن نظرية « كانتور » فى اتصال الكم الرياضى ، وهى فى رأيه من أهم ما كشفته علوم الرياضة الحديثة . ومن الجلىّ أنّ حجّة « زينون » تقوم على افتراض أن المكان والزمان يتألّفان من نقط ومن آنات لا نهاية لها . وعلى أساس هذا الافتراض يسهل الاحتجاج بأنه لما كان الجسم المتحرك بين نقطتين يكون أثناء حركته بينهما خارج المكان [المساوى له] فأن الحركة تصبح ممتنعة لانعدام المكان الذى تحدث فيه . أما نظرية «كانتور» فتبيّن أن كلا من المكان والزمان كم متصل ، وأن هناك عدداً لا يتناهى من النقط بين أى نقطتين فى المكان ، وأن هذه السلسله غير المتناهية ليس فيها نقطتان متجاورتان ، وانقسام المكان والزمان إلى مالا نهاية معناه اجتماع النقط ، أى أن أجزاء السلسلة لا يتخلّلها خلاء ، وليس معناه افتراق النقط باعتبار أن هناك خلاء يفصل بين كل نقطة وما تليها . وردُّ « برتراند رسل » على مقالة « زينون » كما يأتى :

« يسائل « زينون » . كيف تستطيع الذهاب من موضع فى آن إلى موضع تال فى آن تال للآن الأول دون أن تكون أثناء الانتقال فى غير موضع وفى غير آن ؟ والجواب عن هذا هو أنه لا يوجد موضع تال لأى موضع ، ولا آن تال لأى آن ، لأن بين كل موضع وموضع ، و بين كل آن وآن يوجد دائما موضع آخر وآن آخر . ولو وجد الجزء الذى لا يتجزأ لامتنعت الحركة ، ولكنه لا وجود له . فزينون على حق عندما يقول إن السهم يكون مستقراً فى كل آن من آنات انطلاقه ، ولكنه يخطىء عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك . وذلك لأنه فى أية حركة يوجد تقابل بين كل نقطة وكل آن فى سلسلة الأوضاع غير المتناهية وسلسلة الآنات غير المتناهية ، وطبقاً لهذا المذهب يصبح فى الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة دون أن نقع فى الإشكال الذى وقع فيه «زينون» .

وهكذا يدلّل « برتراند راسل » على حقيقة الحركة على أساس نظرية « كانتور » فى اتصال الكم الرياضى ، و إثبات حقيقة الحركة معناه أن المكان له حقيقة قائمة بنفسها ، وأن الطبيعة لها حقيقة واقعة . ولكن كون اتصال الكم الرياضى وانقسام المكان إلى ما لا يتناهى أمراً واحداً ليس حلا للمعضلة . فالقول بوجود تقابل بين الكثرة غير المتناهية من الآنات فى مدد متناهية من الزمان ، و بين كثرة غير متناهية من النقط فى حيّز متناه من المكان بحيث يقابل كل آن نقطة ، يجعل المعضلة الناشئة عن التجزؤ باقية كما هى فالتصوّر الرياضى لاتصال الكم بوصفه سلسلة غير متناهية لا يصدق على الحركة من حيث هى فعل ، و إنما ينطبق على صورتها كما ترى من خارج . وفعل الحركة ، أى الحركة الحيّة التى وجدت فى الخارج ، لا الحركة المتصوّرة فى الذهن لاتسلّم بتجزّؤ ما . ونفاذ السهم المشاهد ماراً فى المكان لا يقبل الانقسام ، ولكن نفاذه باعتباره فعلا بصرف النظر عن تحققه فى المكان ، هو نفاذ واحد لا يقبل التجزّؤ . بل إن فناءه يكون فى تجزئه .

أما « إينشتاين » فالمكان عنده حقيقة ولكنه فى رأيه نسبى باعتبار الشخص الملاحظ ، وهو ينكر رأى « نيوتن » فى المكان المطلق و يقول إن الشىء المشاهد قابل للتغير ، نسبى باعتبار الملاحظ تتغير كتلته وشكله وحجمه بتغيّر وضع الملاحظ وسرعته . والحركة والسكون نسبيان أيضاً باعتبار الملاحظ . وعلى هذا فليس ثمة شىء اسمه مادة لها وجود فى ذاتها كما كان الرأى فى علم الطبيعيات القديم على أننا يجب أن نتحرز هنا من خطأ فى الفهم : فاستعمال لفظ « الملاحظ » فى هذا المقام قد ضلّل « ولدن كار : « Wildon Carr » فذهب إلى أن نظرية النسبية تؤدى لا محالة إلى الفلسفة المثالية المونادية[1] وفى الحق أن هذه النظرية تقتضى أن

---

(١) الجوهر أو الموناد : هو الجوهر الواحد بوحدة تامة ، فى رأى ليبنتز . كان ديموقريطس يقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء ، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحدة بمعنى الكلمة أى جوهراً حقاً . فإن كل جسم مهما افترضناه صغيراً ، فهو ممتد . وكل امتداد منقسم ، أى أنه مجموع جواهر . وإذن فالمادة كثرة بحتة . أما « ليبنتز » فيرى أن الوحدة بمعنى =

أشكال الظواهر الطبيعية وأحجامها ومدد بقائها ليست مطلقة . ولكن إطار « الزمان — المكانى » كما يقول الأستاذ « نن Nunn » لا يتوقف على عقل الملاحظ ، وإنما يتوقف على النقطة التى يتصل فيها جسمه بالعالم المادى .

ومن السهل فى الواقع أن نستبدل « بالملاحظ » جهازاً مسجلا . على أننى شخصياً أرى أن ماهية الحقيقة ماهية روحية . ولكى نتجنّب خطأ شائعاً ، ينبغى أن نبيّن أن نظرية « أينشتاين » بوصفها نظرية علمية ، تتناول بناء الأشياء فقط ، ولا تلقى شيئاً من الضوء على ماهية الأشياء التى يتألف منها هذا البناء . وقيمة هذه النظرية من الناحية الفلسفية مزدوجة : فهى أولا لا تهدم حقيقة الوجود الخارجى وإنما تهدم النظر إلى الجوهر باعتباره مجرد شىء قائم فى مكان ، وهو رأى انتهى إلى المادية فى علم الطبيعيات القديم ، فالجوهر فى نظر الطبيعيات النسبية ليس شيئاً قائماً بذاته له أحوال متغايرة ، ولكنه مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض . وفى عرض « هويتهد » لنظرية «أينشتاين» أحلّ فكرة المركب[1] محل فكرة المادة إحلالا تاما .

والقيمة الفلسفية الثانية لهذه النظرية هى أنها تجعل المكان متوقفاً على المادة ، فالكون فى رأى « أينشتاين » ليس كجزيرة قائمة فى فراغ لانهائى ، بل هو متناه لكن من غير حدود ، ولا يوجد بعده خلاء . وإذا انعدمت المادة فإن الكون ينكمش إلى نقطة .

على أن تدبر هذه النظرية من الوجهة التى اخترتها فى هذه المحاضرات يجعل

= الكلمة ليست إلا وحدة الوجود اللامادى غير المنقسم أى فى جواهر فردة صورية،يسميها « ليبنتز » المونادا .

(انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٢ — ١٢٣)

(١) organiam ترجم هذا اللفظ فى الكتب الإسلامية القديمة « جسم آلى » فى تعريف النفس المنقول عن أرسطو وهو أنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » أى ذو آلات . والكلام هنا منصب على المادة إطلاقا أى على الجوهر بالإجمال ولذا ترجمناه بلفظ « المركب » .

النسبية التى يقول بها « أينشتاين » تثير مشكلة كبرى هى : بطلان حقيقة الزمان .

فنظرية تعدّ الزمان نوعاً من بُعْدٍ رابع فى المكان ، يجب على ما يظهر أن تعتبر المستقبل شيئاً معلوماً بالفعل قد استقر استقرار الماضى الذى لا شبهة فيه . والزمان بوصفه حركة مبدعة حرة ليس له معنى فى هذه النظرية . فهو لا يتقضّى ، والحوادث لا تقع ، بل نلتقى بها التقاء . على أنّه يجب ألّا ننسى أن هذه النظريّة تغفل بعض خصائص الزمان التى نعرفها بالتجربة . ولا يمكن القول بأن طبيعة الزمان قد استوعبتها الخصائص التى تعترف بها النظرية لاستكمال وصف مرتب لمظاهر الطبيعة التى يمكن البحث فيها من الناحيــة الرياضية . كما أنه ليس فى مقدورنا — ونحن من سواد النّاس — أن نفهم حقيقة الزمان كما يراه « أينشتاين » . فمن الجلىّ أنّ الزمان عنده ليس هو المدّة البحتة التى قال بها « برجسون » ، كما أنّنا لا نستطيع أن نعتبره الزمان المتجدّد . لأن الزمان للتجدّد جوهر العلّية كما يحدده « كنط » . والعلة والمعلول متضايفان بحيث تسبق العلّة معلولها فى الزمان ، وبحيث أنه إذا لم توجد العلّة امتنع وجود المعلول . وإذا كان الزمان الرياضىّ هو الزمان المتجدّد ، فإنه يمكن — على أساس نظرية أينشتاين — أن يسبق المعلول علّته إذا وفقنا فى اختيار سرعة تغيّر وضع الملاحظ وفى انتقاء النظام الذى تقع فيه مجموعة بعينها من الحوادث ، ويظهر لى أنّ الزمان المعتبر بعداً رابعاً فى المــكان قد كفّ عن أن يكون زماناً على الحقيقة .

ولقد تصوّر أوسبنسكى « Ouspensky » ، وهو كاتب روسى من المحدثين ، البعد الرابع على أنّه حركة جسم ذى أبعاد ثلاثة فى اتجاه خارج عن نفسه ، وذلك فى كتابه الموسوم « Tertium Cerganum » . فــكما أنّ حركة النقطة والخط والسطح فى اتجاه خارج عنها تعطينا الأبعاد الثلاثة المعروفة فى المــكان ، فــكذلك حركة الجسم ذى الأبعاد الثلاثة فى اتّجاه خارج عنــه يجب أن تعطينا البعد المــكانىّ الرابع . وإذ كان الزمان هو المسافة الفاصلة بين الحوادث فى ترتيب

تعاقبها جاعلة كل مجموعة منها تؤلّف كلاً مختلفاً عن الآخر ، فإنه يتضح أن الزمان مسافة موجودة فى اتجاه ليس داخلا فى المكان ذى الأبعاد الثلاثة . وهذه المسافة باعتبارها بعداً جديداً فاصلا للحوادث فى ترتيب تعاقبها لا تقارن فى القياس بأبعاد المكان الثلاثة ، كما لا تقارن السنة فى القياس بمدينة سان بطرسبرج . وهذا البعد الرابع عمودى بالنسبة لجميع اتّجاهات المكان ذى الأبعاد الثلاثة وليس موازيا لأى بعد منها وفى موضع آخر من الكتاب نفسه يصف أوسبنسكى « Ouspensky » حسّنا الزمانى بأنه حسّ مكانى غامض ، ويتّخذ من تكويننا النفسانى أساساً للتدليل على أنّ البعد الأعلى فى الخطوط ذات البعد الواحد أو السطح ذى البعدين ، أو الجسم ذى الأبعاد الثلاثة ، لا بدّ من أن يبدو لنا كأنّه تعاقب فى زمان . وهذا يعنى فى وضوح أنّ ما يبدو لنا — نحن الكائنات ذوات الأبعاد الثلاثة — كأنّه زمان ، هو فى الواقع بعد مكانىّ أحسسنا به إحساساً ناقصاً ، ولا يختلف فى طبيعته عن أبعاد المكان التى قال بها إقليدس والتى نحس بها إحساساً كاملاً . و بعبارة أخرى ليس الزمان حركة مبدعة صحيحة ، وما نسميها حوادث المستقبل ليست حوادث جديدة ، ولكنّها أمور وجدت بالفعل استقرت فى جهة غير معروفة . على أنّ أوسبنسكى « Ouspensky » فى بحثه عن بعد جديد زائد على أبعاد المكان التى قال بها إقليدس يحتاج إلى زمان متجدّد حقيقى ، أى إلى المسافة الفاصلة للحوادث فى ترتيب تعاقبها . وعلى هذا فإنّ الزمان الذى ظهرت الحاجة إليه فاعتبر تتالياً لتأييد مرحلة من مراحل الحجّة ، جُرِّد بلطف فى المرحلة التالية من طبيعته المتجدّدة وقصر على ما لا يختلف فى شىء عن خطوط المكان وأبعاده الأخرى . إن طبيعة التجدّد فى الزمان هى التى مكّنت أوسبنسكى من اعتبار الزّمان اتجاهاً جديداً حقيقياً فى المكان . وإذا كانت هذه الخاصة وهماً فى الحقيقة ، فكيف يكون فى مقدورها أن تفى بما يتطلبه بعد أصيل جديد يقول به أوسبنسكى « Ouspensky » ؟ .

ولننتقل الآن إلى مستويات أخرى من مستويات التجربة : إلى الحياة والشعور . أمّا الشعور فنستطيع أن نتصوّره انحرافاً فى الحياة تنحصر وظيفته فى تهيئة نقطة مضيئة تنير السبيل لاندفاع الحياة إلى الأمام . وهو حالة توتر حالة تركيز وانتباه ، تستخدمها الحياة فى حجب جميع الذكريات والارتباطات التى لا علاقة لها بالفعل الراهن . وليست للشّعور أطراف واضحة المعالم ، بل ينكمش ويمتدّ بحسب ما تقتضيه الظروف . ووصف الشعور بأنه ظاهرة تصاحب أفعال المادّة وتكون فى معيّتها يكون إنكاراً له بوصفه نشاطاً قائماً بذاته . وإنكار الشّعور بوصفه نشاطاً قائماً بذاته يكون إنكاراً لحقيقة كل معرفة ، إذ أن المعرفة ليست إلّا تعبيراً منظماً للشّعور . ومن ثم فإن الشعور هو نوع من مبدأ الحياة الروحى الخالص الذى ليس بمادة وإنما هو مبدأ منظّم أو حالة معيّنة من السّلوك تختلف بالضرورة عن سلوك الآلة التى تدار من خارج . ولما كنا لا نستطيع تصور فعل روحى محض إلا إذا اقترن بمركب معيّن من عناصر محسوسة يتكشّف لنا فيه ، فإننا نميل إلى اعتبار هذا المركب الأساس الأصلى للنشاط الروحى . والنتائج التى وصل إليها نيوتن « Newton » فى ميدان المادة ، وداروين « Darwin » فى ميدان التاريخ الطبيعى تكشف عن آليّة[1] . وكان الاعتقاد السائد هو أن جميع المعضلات كانت مسائل لعلم الطبيعيات فالطّاقة والذّرات بمالها من خواصّ موجودة بذاتها فيها ، تستطيع أن تفسر كل شىء ، حتى الحياة والفكر والإرادة والشعور . وقد زعمت نظرية الآليّة ، وهى نظريّة طبيعية بحتة أنها التفسير الشامل للطبيعة . وما زالت المعركة على أشدها فى ميدان علم الأحياء بين الذين يؤيّدون الآلية والذين ينكرونها .

---

(١) تفسير الظواهر البيولوجية والنفسية بإرجاعها إلى العوامل الفيزيائية والكيمائية أى بإرجاعها إلى عوامل مادية لا تؤثر فيها العوامل الغائية .
(مجلة علم النفس مجلد ١ — عدد ٢ ص ٢٤٣)

فالمسألة التى نبحثها إذن هى . هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسىّ . يؤدى بالضرورة إلى رأى فيها يتعارض معارضة جوهرية مع رأى الدين فى طبيعتها القصوى ؟ وهل العلوم الباحثة فى الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائيا للمادية ؟ وليس من شكّ فى أن نظريّات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقابها لأنّه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنّها تمكّننا من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها . ولكن ينبغى ألاّ ننسى أنّ ما نسمّيه العلم (Science) ليس نظرة واحدة منسّقة للحقيقة ، بل هو مجموعة من النظرات الجزئيّة للحقيقة ، أشتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث فى المادة وفى الحياة وفى العقل ، ولكنّك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة والحياة والعقل ، أخذت تتجلّى لك عند ذاك جزئية العلوم المختلفة التى تتناول البحث فيها ، وتبيّن لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

والواقع أن العلوم الطبيعيّة المختلفة مثلها مثل الجوارح العديدة تنقضّ على جسم الطبيعة الميّت فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هى موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ، صنعة . نشأت عن عملية الانتقاء التى لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها حتى تتحقق له الإجادة والتدقيق . وعندما نضع موضوع العلم فى مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثمّ فإن الدّين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلاً لا يتجزّأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا فى أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعاء — لم يكن ليخشى أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة .

والعلوم الطبيعيه جزئية بطبيعتها ، فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن

الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التى نستخدمها فى تنظيم المعرفة جزئيّة بطبعها ، وتطبيقها اعتبارىّ بالنسبة لمستوى التجربة الذى نستخدمها فيه . ففكرة «العلة» مثلا ، وسمتها الجوهرية سبقها للمعلول ، هى فكرة اعتباريّة بالنسبة لموضوع علم الطبيعة الذى يدرس نوعا واحدا معيّنا من أنواع النشاط غاضّا الطرف عما عداه من النواحى التى يلاحظها غيره . وعندما نسمو إلى ميدان الحياة والعقل تصبح فكرة العلّة عديمة القيمة وتظهر حاجتنا إلى أفكار لها نظام فكرىّ من نوع آخر . فتصرّف الأجسام الحيّة التى فطرت ورسمت لتحقيق غاية خاصة يختلف كل الاختلاف عن الفعل العلىّ . وعلى هذا فموضوع بحثنا يتطلب فكرتى الغاية والقصد اللذين يفعلان من داخل النفس على خلاف فكرة العلّة إذ هى خارجة عن المعلول وتؤثّر فيه من خارج . وهناك من غير شكّ وجوه من أفعال الكائن الحىّ يشارك فيها غيره من الموجودات الطبيعية ، وهذه الوجوه لا بد فى ملاحظتها من الأفكار الفيزيائية والكيمائية ، ولكنّ سلوك الكائن الحىّ أمر ورائى فى جوهره ولا يمكن أن يُفسَّر تفسيراً كافيا على أساس الجزيئات فى علوم الطبيعة . ومع هذا فقد طبق بعضهم فكرة « الآلية » على الحياة ، وسنرى مدى ما بلغته هذه المحاولة من نجاح . ولسوء الحظ أننى لست من علماء الأحياء ، ولهذا لا بدّ من أن أستمدّ العون من علماء الأحياء أنفسهم . ينبئنا ج . س . هالدين J. S. Haldane أن الاختلاف الرئيسى بين الكائن الحىّ و بين الآلة هو أن الكائن الحىّ فيه اكتفاء ذاتى فى صيانة نفسه وتوالدها . ثم يستطرد فيقول : « وهكذا يتّضح أنّه و إن كنّا نجد فى الكائن الحىّ ظاهراتٍ عديدة ، مادمنا لم ننعم النظر فيها ، قنعنا بتفسيرها بالآليّة الفيزيائية والكيمائيّة ، فإنّه يوجد إلى جانبها ظاهرات أخرى (مثل الاكتفاء الذاتى فى الصيانة والتوالد) لا يمكن أن ينطبق عليها هذا التفسير . والقائلون بالآلية يذهبون إلى أن آليات الجسم مركبة تركيبا يجعلها بحيث تكفى ذاتها وتصونها وتحفظ

نوعها بالتوالد . ويقولون إن هـذا الصنف من الآليّة تطور شيئاً فشيئاً فى ثنايا الانتخاب الطبيعى الذى استغرق أمدا طويلا . فلنختبر فرضهم هـذا : عندما نعبر عن حادثة من الحوادث باصطلاحات المذهب الآلى ، فأنا تقررّها على أنها نتيجة حتمية لبعض خصائص بسيطة توجد فى أعضاء متفرّقة يؤثر بعضها فى بعض أثناء الحادثة ... وجوهر تفسير الحادثة ، أو إعادة تقريرها هو أننا نفترض بعد البحث الذى يقتضيه الأمر ، أن الأعضاء التى يؤثر كل منها فى الآخر خلال الحادثة لهـا بعض خصائص بسيطة محدّدة ، بحيث أنها تستجيب دائما بنفس الطريقة إذا توافرت شروط بعينها . والتفسير الآلىّ يقتضى العلم أولا بالأعضاء التى تستجيب للظروف الخاصة . فما لم يعلم ترتيب لهذه الأعضاء ذات الخواصّ المحدّدة ، يصبح الـكلام عن التفسير الآلىّ لا معنى له . وإذن فافتراض وجود آلية ذات اكتفاء ذاتى فى حفظ نوعها بالتوالد ، وفى صيانة نفسها ، هو افتراض لشىء لا يمكن أن يكون له معنى . ولقد يستعمل علماء وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) أحيانا اصطلاحات لا معنى لهـا ، ولـكن ليس هناك اصطلاح خال من المعنى إطلاقا كقولك « آلية حفظ النوع » أو آلية التوالد . فأية آلية (mechanism) قد توجد فى المُرَكَّبِ الذى يولدها (organism) لا يكون وجود لهـا فى عملية التوالد ، بل يجب أن تعيد تكوين نفسها خلقا جديداً فى كل جيل ، المركب الوالد يُخلَق من مجرّد جرثومة ضيئله منه . فلا يمكن أن تكون هناك آلية توالد . وفـكرة الآلية التى بها على الدوام اكتفاء ذاتى فى صيانة كيانها أو توالده فـكرة تناقض نفسها بنفسها . فالآلية التى تتوالد لا بدّ أن تكون آلية من غير أعضاء وإذن فلا تكون آلية أصلا » .

وعلى هـذا فالحياة ظاهرة فريدة ، وفـكرة الآليّة غير مناسبة لتحليلها . و « وحدتها الـكاملة الواقعية » — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم آخر من علماء الأحياء . هى نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى

ألفيناه تعدُّدا كذلك . ففى كل فعل غائى للحياة من أفعال النمو والتكيّف مع البيئة ، سواء أتحقق هذا التكيف بتكوين عادات جديدة ، أم بتعديل عادات قديمة ، هو فعل له سيرة لا يتصوّر فى فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعنى أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلاّ بالرجوع إلى ماضٍ سحيق ، ومن ثمّ فإنه يجب البحث عن أصل التكيّف فى حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأى تحليل للتجربة المكانية وإن كانت قد تظهر فيه وعلى هذا فلا بدّ من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسى سابق على رتابة الأفعال الطبيعية والكيمائية التى يجب أن تعدّ نوعا من سلوك ثابت تكوّن خلال شوط طويل من أشواط التطوّر .
أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآليّة على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه الموضوعى للبحث . وأذكر فى هذا المقام فقرة مما كتبه ولدن كار Wildon Carr الذى بيّن هذا التناقض فى وضوح وجلاء . يقول « كار » : « إذا كان العقل ثمرة من ثمرات التطوّر فإن تصوّر الطبيعة وأصل الحياة تصوّرا آليّا يكون سخيفا . من أوله إلى آخره وينبغى أن يعدّل المبدأ الذى اصطنعه العلم تعديلا بيّنا . ويكفى أن نذكر الأمر لنتبيّن ما فيه من تناقض . كيف يمكن للعقل ، وهو حال لإدراك الحقيقة ، أن يكون هو نفسه تطوراً لشىء لا يوجد إلا باعتباره تجريداً لحال الإدراك هذه — وهى العقل ؟ وإذا كان العقل تطوّراً من تطوّرات الحياة ، فمعنى الحياة التى يستطيع أن تطوّر العقل بوصفه حالا خاصة لإدراك الحقيقة — يجب أن يكون معنى لقوة أكثر تحققا فى الخارج من أية حركة آليّة مجرّدة يمكن أن يستحضرها العقل بتحليل مادّته المدركة . أضف إلى ذلك أيضاً أنه إذا كان العقل نتيجة لتطوّر الحياة ، فهو ليس مطلقاً ولكنه نسبى باعتبار القوّة التى أحدثت فيه التطوّر . فكيف إذن ، فى حالات كهذه يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتيّة لشخص المعارف وأن يبنى أحكامه على الناحية

للوضوعية باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟ إنه لمن الواضح الجليّ أن علوم الأحياء تقتضى إعادة النظر فى المبدأ العلمى .

وسأحاول الآن أن أصل إلى أوليّة الحياة والفكر عن طريق آخر ، وأن أتقدّم بكم خطوة أخرى فى اختبارنا للتجربة ، وسيلقى هذا شيئاً آخر من الضوء على أوليّة الحياة ، ويهيئ لنا كذلك إدراك طبيعتها بوصفها قوّة روحانيّة . لقد رأينا فيما سبق أن الأستاذ « هويتهد Whitekeed يقول إن العالم ليس شيئاً قارّا ، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق . وهذه الصفة لسير الطبيعة فى موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التى أكّدها القرآن على وجه خاص ، وأرجو أن أوفّق إلى بيانها فيما يجيء . فهى تهيّئ لنا خير السبل لإدراك ماهية الحقيقة .

ولقد استرعيت أنظاركم إلى بعض آيات الكتاب الكريم التى تتصل بالموضوع (٣ : ١٩٠ — ١٩١ ، ٢ : ١٦٤ ، ٢٤ : ٤٤) وبما أن هذا الأمر جليل الخطر فإنّى أثبت هنا بعض آيات أخرى : « إنّ فى اختلافِ الليلِ والنهارِ وما خلَقَ اللهُ فى السمٰوات والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يتّقون » يونس : آية ٦

« وهو الذى جَعَل الليلَ والنهارَ خِلفَةً لمن أراد أن يذَّكَّرَ أو أراد شُكوراً » الفرقان[1] : ٦٢

« ألمْ ترَ أنّ الله يُولِجُ اللّيلَ فى النهارِ ، ويُولِجُ النّهارَ فى اللّيلِ ، وسخَّر الشمسَ والقمر ، كلٌّ يَجْرى إلى أجلٍ مُسمًّى » . لقمان : آية ٢٩

« يُكوِّرُ اللّيلَ على النّهارِ ، ويُكوِّرُ النّهارَ على اللّيل » الزمر : آية ٥

« وله اختلافُ اللّيل والنّهار » . المؤمنون : آية ٨٠

---

(١) فى الأصل الإنجليزى خطأ مطبعى فى رقم السورة فقد كتب ٢٢٥ بدلا من ٢٥ [م . ع .]

وهناك طائفة أخرى من الآيات بما تبيّن من نسبيّة ما نعلمه عن الزمان ، تشير إلى إمكان وجود مستويات للشعور مجهولة لنا ، ولكنى سأكتفى بمناقشة ناحية من التّجربة التى أشارت إليها الآيات التى ذكرناها وهى الناحية المألوفة ولكنها بعيدة الفور فى دلالتها . انفرد « برجسون » من بين سائر أعلام الفكر المعاصرين يدرس ظاهرة الدّيمومة فى الزمان دراسة عميقة وسأعرض لكم أولا رأيه فى إيجاز ، ثم أبيّن ما فى تحليل هذا الرأى من قصور ، لعلّنا نحدّد بهذا مقتضيات نظر أوفى وأكمل لفكرة الزمان فى الوجود . إن المعضلة الوجوديّة التى تواجهنا هى كيف نحدِّد طبيعة الوجود النهائية . فكون العالم يلبث فى زمان أمر لا يقبل الشكّ ، ولكن لأن الزمان خارج عن أنفسنا يمكن أن نشكّ فى وجوده . فلكى تدرك معنى لبث العالم فى زمان إدراكا صحيحا ينبغى أن نكون فى موقف يمكّننا من درس حالة من الوجود ممتازة لا يجد الشكّ إليها سبيلا وتكفل لنا يقينا آخر هو إدراك الديمومة إدراكا مباشرا . إن إدراكى للأشياء التى تواجهنى هو إدراك ظاهرىّ ومن الخارج ، ولكن إدراكى لذات نفسى هو إدراك نفسانىّ باطنىّ عميق . ومن ثمّ فإن المعرفة الشّعوريّة هى هذه الحالة الوجودية الممتازة التى تكون فيها على اتّصال تام بالحقيقة ، وتحليل هذه الحالة الممتازة قد يجعلنا على نور من المعنى الحقيقى للوجود ، فما الذى أجده عندما أنعم النظر فى التجربة الشعورية ؟ إنى على حدّ قول برجسون ، أنتقل من حالة نفسيَّة إلى حالة نفسية أخرى . أحسّ بالحرارة أو البرودة ، وأشعر أنى فرح أو حزين . أعمل أو لا أعمل شيئاً . أنظر إلى ماحولى ، أو أفكّر فى شىء غيره . فالإحساسات ، وألوان الشعور ، والإرادات والأفكار ، كل أولئك هى التغيّرات التى ينقسم إليها وجودى وهى بدورها تسبغ ألوانها عليه . فأنا أتغيّر إذن من غير انقطاع ومن ثمّ فليس فى حياتى النفسية شىء قار ، بل الكل فى حركة دائمة سيل مستمر من حالات نفسيّة ، وانصهار غير منقطع لا محل فيه للوقوف أو السكون . على أن التغيّر المستمرّ

لا يمكن تصوّره من غير زمان . فقياساً على تجربتنا الباطنــة يكون معنى الوجود الشّعورى الوجود فى زمان . على أن إنعام النظر فى طبيعة الحياة الشعورية يظهر أن النفس فى حياتها الباطنة تتّجه من مركزها إلى الخارج ، وربما جاز لنا أن نقول فى وصفها إن لها قوتين : القوة العالمة والقوة العاملة . وقوة النفس العاملة تتعلّق بما نسمّيه عالم الحيّز وهى موضوع علم النفس الارتباطى[1] — أى النفس العملية التى تتصل فى الحياة اليومية بالترتيب الخارجى للموجودات التى تعيّن حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفاتها المتحيّزة التى تعزل كلاً منها عن الآخر . والنفس تعيش هنا خارج ذاتها بوجه ما ، وهى تحتفظ بوحدتها بوصفها كلا ، غير أنّها تكشف عن ذاتها كأمر لا يعدو أن يكون سلسلة من حالات معيّنة . ومن ثم فهى سلسلة من حالات عديدة ، وعلى هذا فالزمان الذى تعيش فيه النفس العاملة هو الذى نسند إليه الطول والقصر ، وهو لا يكاد يتميّز عن المكان . ولا ندركه إلا كخط مستقيم يتألّف من نقط متحيزة متخارجة كأنها مراحل متعددة فى رحلة واحدة . ولكن برجسون يرى أن الزّمان على هذا الوصف ليس زماناً فى الحقيقة ، وأن الوجود فى الزمان المتحيّز وجود زائف .

والتعمُّق فى تحليل الحياة الشعوريّة يكشف لنا عما سمّيته بالناحية العالمة فى النفس ، ونحن وقد استغرقنا فى الترتيب الخارجى للموجودات استغراقاً اقتضاه موقفنا الراهن ، يشق علينا كل المشقة أن نلمح من هذه النفس لمحة واحدة ، لأنّنا فى سعينا المتواصل وراء الموجودات الخارجية ننسج حول النفس العالمة حجاباً يجعلها أجنبية عنا بالكلية . ونحن نغوص فى أعماق نفوسنا ونبلغ المركز الداخلى للتجربة فى لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة . وحالات الشعور فى حياة هذه الذات العميقة تذوب كل واحدة منها فى الأخرى .

---

(١) Associationism : علم النفس الارتباطى المعروف بالمذهب الحسى . انظر التعريفات بمجلة علم النفس م١ ، ج ٢ ، ص ٣٤٣ .

ووحدة الذات العالمة مثلها مثل وحدة النطفة توجد فيها تجارب أشخاص الأجداد ، لا بوصفها تعدداً بل باعتبارها وحدة تندمج فى مجموعها كل تجربة بالأخرى . ووحدة الذات ليس فيها تميز عددىّ بين الحالات النفسية فإن التكثر فى عناصرها تعدّد فى الكيف على خلاف التكثّر فى النفس العاملة . هناك تغيّر وحركة ، ولكن هذا التغير وهذه الحركة غير منقسمين ، بل عناصرهما متداخلة ، وهى ذات طبيعة متعاقبة . وزمان النفس العالمة يبدو كأنّه آن مفرد ، تحيله النفس العاملة فى اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة من الآنات كحبات اللؤلؤ المنظومة فى خيط واحد . وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيّز .

ويشير القرآن بما تميّز به من وضوح وبساطة إلى ظاهرتى تعاقب المدة وعدة تعاقبها فى الآيات الآتية :

« وتوكلْ على الحى الذى لا يموت ، وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً ، الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا » الفرقان : الآيتان ٥٨ — ٥٩ .

« إنّا كلّ شىء خلقناه بقَـدَر . وما أمْرُنا إلا واحدة كلمح بالبصر » سورة القمر : آية ٤٩ — ٥٠ .

إننا إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة فى الخلق من الخارج أى فهمناها فهما عقليا ، وجدناها قد استغرقت آلاف السنين ، لأن اليوم الإلهى فى لغة القرآن وفى لغة العهد القديم يعدل ألف سنة ، وهذا الخلق الذى استغرق آلاف السنين هو من وجْهة نظر أخرى فعل مقرر غير منقسم ، « كلمح بالبصر » على أنه يستحيل علينا أن نعبر فى كلمات عن هذا الإدراك الباطنى للديمومة البحتة لأنّ اللغة تكيّفت بالزمان المتجرد ، زمان النفس الفاعلة فى كل يوم ، ولعل المثال الآتى يزيد الأمر إيضاحا : إن السبب فى إحساسك باللون الأحمر —طبقا لتعاليم الطبيعيات — هو

سرعة تموّجات يبلغ معادل تردّدها ٤٠٠ بليون فى الثانية الواحدة . ولو أنّك استطعت أن تلاحظ هـذه الذبذبات الهائلة من خارج ، وأن تعدّها بواقع ألفين فى الثانية ، وهو أقصى حد مفروض للقدرة على الأحساس بالضوء ، لاقتضى إنجاز هذا الإحصاء أكثر من ستة آلاف عام . ومع ذلك فأنت فى عملية الإدراك العقلية المفردة التى تقع فى لحظة ، تجمع بين ذبذبات تموّجات لا يمكن فى الحقيقة عدّها . وهذا يبين كيف يحيل فعل العقل التتابع إلى ديمومة . فالنفس العالمة إذن بمثابة جهاز مصحح للنفس الفاعلة من حيث أنها تركّب فى كلية الشخصية المتماسكة جميع « الهنّات[1] » والآنات — أى التغيرّ القليل فى المـكان والزمان مما لا غنى عنه للنفس الفاعلة . فالزمان المحض إذن ، كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشـعورية ، ليس خيطا من لحظات متفرقة متقلبة وإنمـا هو كلٌّ مركب ، ليس الماضى فيه متخلفا ، ولـكنه متّحرك مع الحاضر ويؤثّر فيـه — والمستقبل يتصل بهـذا الـكل المركبّ لا بوصفه موجوداً أمامه ، ليُجتاز بعد ، وإنما يتصل بهـذا الـكل المركب بمعنى أنه ماثل فى طبيعته فى صورة إمكان قابل للتحقق .

والزمان باعتباره كلا مركبا . هو الذى يسميه القرآن « التقدير » وهى كلمة أسىء فهم معناها كثيراً فى كل من العالم الإسلامى وفى خارجه « والتقدير » هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكانياته ؛ هو الزمان الخالص من شباك تتابع العـلّة والمعلول ، أى حالة الرسم البيانى التى يفرضها الفهم المنطقى على الزمان ، وبالاختصار هو الزمان كما نشعر به ، لا كما نفـكر فيـه أو نحسبه . فإذا سألتنى لم كان الإمبراطور همايون وطهمسپ شاه العجم متعاصرين ؟ فإننى

---

(١) الهنا بالفتح والتشديد تستعمل للمـكان الحسى (كليات أبى البقاء) .

لا أستطيع أن أورد بيانا عن علة ذلك . والجواب الوحيد الذى قد يقال فى هـذا المقام هو أن طبيعة الحقيقة هى بحيث أن من بين الإمكانيات غير المتناهية القابلة للتحقق . كان لا بدّ للحالتين الممكنتين المعروفتين بحياة همايون وحياة الشاه طهمسب من أن تحصلا معاً .

والزمان بوصفه تقديرا هو ماهيّة الأشياء ذاتها كما جاء فى القرآن « إنا كلَّ شىء خلقناه بقَدَر »[1] فتقدير شىء إذن ليس قضاء غاشما يؤثّر فى الأشياء من خارج ، ولكنّه القوّة الكامنة التى تحقّق وجود الشىء ، وممكناته التى تقبل التحقّق ، والتى تكمن فى أعماق طبيعته ، وتحقّق وجودها فى الخارج بالتتالى دون أى إحساس بإكراه من وسيط خارجى . ومن ثمّ فإن تكامل وحدة الدّيمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوّن ، أشبه بأن تكون فى أحشاء الحقيقة ، لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية . وإذا كان الزمان أمرا حقيقيا ، لا مجرد تكرار للحظات متجانسة يجعل التجربة الشعورية وهما ، لزم أن تكون كل لحظة فى حياة الحقيقة لحظة أصيلة ينشأ عنها شىء جديد وغير متنبأ به أصلا . والقرآن يقول « كل يوم هو فى شأن »[2] . والوجود فى الزمان الحقيقى ليس التقيد بأغلال الزمان المتجدّد ، وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدّد لحظة لحظة ، وأن تكون فى خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة فى الابتكار .

والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر . فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلىّ . وهـذا هو السبب فى استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . إن العلم (Science) يسعى إلى إيجاد تماثل

---

(١) القمر آية ٤٩ [المترجم] .

(٢) الرحمن آية ٢٩ [المترجم] .

واطراد فى التجربة : أى قوانين التكرار الآلىّ . ولكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبر ، ولهذا يعجز العلم عن فهم الحياة . والبيولوجى الذى يحاول تفسير الحياة تفسيرا آليّا يندفع إلى ذلك لأنه يقصر درسه على الصّور الدنيا للكائنات الحيّة ، تلك الصّور التى يكشف سلوكها عن تشابه بينها و بين الفعل الآلىّ . ولكنه إذا درس الحياة كما تتجلى فى نفسه : أى درس عقله الحرّ فيما يختاره وفيما يرفضه ، وفيما يفكر فيه ، والذى يحيط بالماضى والحاضر ويتخيل المستقبل تخيّلا حياً ، فلا بدّ من أن يقتنع بقصور تصوّراته الآلية .

وقياسا على تجربتنا الشعورية . إذن يكون الكون حركة حرّة مبدعة . ولكن كيف نستطيع أن نتصور حركة مستقلة عن شىء معيّن يتحرّك ؟ والجواب عن هذا هو أن معنى «شىء» يمكن استنتاجه من غيره . وقد نستطيع استنتاج أشياء من حركة ، ولكنّا لا نستطيع استنتاج الحركة من أشياء غير متحركة ، فإذا افترضنا مثلا أن الذّرّات أو الجواهر الفردة مثل التى يقول بها ديموقريط هى الحقيقة الأصلية ، فإنه ينبغى أن تدخل عليها الحركة من خارج فى صورة شىء غريب عن طبيعتها . أما لو اعتبرنا الحركة هى الأصل فإنه يمكن أن نستنتج منها أشياء ساكنة . والواقع أن علم الطبيعيات ردّ الأشياء كلها إلى الحركة : فماهية الذّرة أو الجوهر الفرد فى نظر العلم الحديث هى الكهرباء وليست شيئاً مكهرباً . أضف إلى هذا أن الموجودات ليست أشياء فى التجربة المباشرة لها معالم محدّدة ، وذلك لأن التجربة المباشرة اتصال لا تمييز فى محتوياته البتة ، فما نسمّيه « أشياء » هى حوادث موجودة فى الاستمرار والاتصال الذى فى الطبيعة يحدد لها الفكر أمكنة ، ومن ثم يعتبرها منفكة بعضها عن بعض لأغراض تتعلق بالعمل . والكون الذى يبدو لنا فى صورة مجموعة من الموجودات ليس مادّة صلبة تشغل فراغاً ، إنه ليس شيئاً ، و إنما هو فعل وطبيعة الفكر التجدد على ما يرى برجسون ، فالفكر لا يستطيع

تصوّر الحركة إلّا إذا اعتبرها سلسلة من نقط ساكنة . وعلى هذا فعملية الفكر المشتغل بالتصورات السّاكنة هى التى تضفى على ما هو بطبيعته متحرك صورة سلسلة من أمور ساكنة ، ووجود هذه السكنات معاً وتعاقبها هو مصدر ما نسمّيه بالمكان ، والزمان .

وإذن فالحقيقة — على ما يرى برجسون — هى دفعة من صبغة الإرادة ، حيوية حرّة خالقة لا يمكن التنبُّؤ بها ، حرّة خالقة والفكر هو الذى يربطها بالمكان أو الحيز وينظر إليها على أساس أنها تعداد لـ«أشياء» . وليس من الميسور فى هذا المقام أن نفحص عن هذا الرأى فحصاً وافياً وإنما نكتفى بأن نقول : إن التيَّار الحيوى الذى[1] ينادى به برجسون ينتهى إلى ثنائية من الإرادة والفكر لا يمكن التغلب عليها ومردّ هذا فى الحقيقة إلى أنه ينظر إلى العقل نظرة جزئية فالعقل فى رأيه قوّة تسلك الأشياء فى الحيّز وهو يتكيّف بالمادة وحدها ، ولا يستخدم إلا مقولات آليّة . ولكنّ الفكر — كما بيّنت فى محاضرتى الأولى — له كذلك حركة أعمق . فبينما يبدو أنه يجزّئ الحقيقة إلى أجزاء قارّة إذا بوظيفته الحقيقية هى تركيب عناصر التجربة معاً باستخدام مقولات ملائمة للمقامات المختلفة التى تعرضها التجربة . والفكر يبلغ فى أصالته مبلغ الحياة . وحركة الحياة من حيث هى نمو عضوى تتضمن تركيباً تدريجياً لمراحلها المختلفة . وبغير هذا التركيب تكف عن أن تكون نمواً عضوياً . وهى ذات غايات تقتضيها ، وتحقق الغايات معناه أن العقل قد سرى فيها . وكذلك لا يكون فعل العقل ممكنا إلّا بتحقيق هذه الغايات . وفى الحياة الشعورية تسرى الحياة فى الفكر ويسرى الفكر فى الحياة ، وهما يؤلّفان معاً وحدة ، فالفكر فى حقيقته إذن هو الحياة عينها .

(١) يقول برجسون « فى وقت ما وفى نقطة ما من المكان نبع تيار حى واجتاز أجساما كونها على التوالى . وانتقل من جيل إلى جيل ، وانقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته بل إنه يزداد قوة كلما تقدم . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٢١ .

ويرى برجسون أيضاً أن اندفاع الباعث الحيوى قُدُماً فى حريته الخالقة لا يضيئه قبس من غاية قريبة أو بعيدة . فهو لا يستهدف نتيجة ، بل هو تحكُّم مطلق لا يهديه شيء ، ولا يربطه نظام ، ولا يمكن التنبؤ بسلوكه . وفى هـذا المقام فى الغالب يكشف تحليل برجسون للحياة الشعورية عما فيه من قصور . فهو ينظر إلى الحياة الشعورية باعتبار أنها الماضى يعيش فى الحاضر ويؤثر فيه . ويغفل عن أن وحدة الشعور لها أيضاً ناحية نظر إلى المستقبل . فالحياة ليست إلا سلسلة من أفعال الانتباه ، وفعل الانتباه لا يقبل التفسير من غير إشارة إلى غاية شعورية أو غير شعورية . حتى أفعال الإدراك تحدّدها مصالحنا وأغراضنا المباشرة .

ولقد صوّر الشاعر الفارسى عرفى هذه الناحية من الإدراك الإنسانى تصويرا جميلا إذ يقول : « إذا كان قلبك لم يخدعه السّراب ، فلا تكن معجبا بحدة ذكائك . لأن خلاصك من هذا الخداع البصرى مردّه إلى ضعف ظمئك » .

يريد الشاعر بهـذا أن يقول : إذا اشتد ظمؤك بعثت رمال الصحراء فى نفسك صورة البحيرة ، وخلاصك من هذا الوهم يرجع إلى فقدان الحاجة الشديدة إلى الماء . وقد أدركت الشيء على حقيقته لأنه لم يكن لك مصلحة فى أن تدركه على غير حقيقته . وعلى هـذا فإن الغايات والأهداف سواء أوجدت فى الميول الشعورية أم فيما تحت الشعور — هى لحمة التجربة الشعورية وسداها .

وفكرة الغاية لا يمكن أن تفهم إلا بالقياس إلى المستقبل . إن الماض يبقى من غير شك فى الحاضر ويؤثّر فيه . ولـكن هذه العملية ، عملية الماضى فى الحاضر ليست الشعور كله . فعنصر الغاية يكشف عن نوع من النظرة المستقبلية فى الشعور ولا تقتصر الغايات على تلوين حالاتنا الشـعورية الحاضرة وحدها ، بل تكشف عن اتجاهها فى المستقبل أيضاً . والواقع أن الغايات تؤلّف دفعة الحياة إلى أمام ، ومن ثم تتوقع بوجه ما الأحوال التى لم توجد بعد وتؤثر فيها . إن تقيد أمر بغاية

ما معناه تقيده بما ينبغى أن يكون . وعلى هـذا فإن الماضى والمستقبل يؤثر كلاهما فى حالة الشعور الحاضرة ، وليس المستقبل غير محدّد بالمرة كما يتضح من تحليل برجسون لحياتنا الشـعورية . وحالة الانتباه تتضمن الذاكرة والخيال بوصفهما عاملين مؤثرين . وإذن — قياسا على حياتنا الشعورية — لا تكون الحقيقة دافعا حيويا مكفوفا عن الغاية ، لا تضيئه الفـكرة بالمرة ، بل إن طبيعتها غائية إلى أقصى حد .

على أن برجسون ينكر غائية الحقيقة على أساس أن الغائية تجعل الزمان باطلا . وهو يرى أن أبواب المستقبل يجب أن تظل مفتوحة على مصراعيها أمام الحقيقة ، وإلا فإنها لن تكون حرة وخالقة . وإذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده ، فلا شك فى أنها تجعل الزمان غير حقيقى . إذ هى لا تزيد على أن تردّ العالم إلى إعادة إخراجٍ فى سياق الزمان لخطّة أو بناء أزلىّ سبق وجوده ، وفيه قد وجدت الحوادث الفردية أماكنها الملائمة بالفعل وبقيت كما لو كانت منتظرة دورها لتدخل فى الشوط الزمنى للتاريخ . أى أن كل شىء وجد بالفعل فى جهة ما من الأزل . وليس الترتيب الزمنى للحوادث سوى مجرّد محاكاة للقوالب الأزلية . ومثل هذا الرأى لا يكاد يمكن التمييز بينه وبين الآليّة التى رفضناها من قبل . بل هو نوع من المادّية المقنعة يحلّ فيها القضاء أو التقدير محلّ الجبر الصارم ، ولا تدع مجالا لحرّية الإنسان أو للحرية الإلهية ذاتها . والعالم الذى يعتبر حركة لتحقيق أهداف سبق بها القضاء ليس عالما يتألف من قوى حرّة تسأل عما تفعل . فما هو إلا مسرح ، عليه دمى تحرّكها يد من خلف ستار .

على أن هناك غائية بمعنى آخر . فقد رأينا من تجربتنا الشعورية أن الحياة هى تـكييف المقاصد والغايات وتحويرها وكذلك الخضوع لسيطرتها . والحياة

العقلية غائية بمعنى أنه وإن كان لا يوجد أمامنا هدف على مرمى بعيد جداً نتحرك إليه ، فهناك مطالب وغايات جديدة ، وموازين مثالية لتقدير القيم تتكوّن بالتدريج كلما نمت الحياة وامتد بساطها . ونحن نصبح على ما نحن عليه بانقطاعنا عما كنا عليه . والحياة رحلة خلال سلسلة من وفيات . ولكن هنالك نظاماً لاستمرار هذه الرحلة ، فمراحلها المختلفة يرتبط كل منها بالآخر ارتباطاً (عضويا) بالرغم مما يتناول تقديرنا للأشياء من تغيّرات فجائية فى الظاهر . وتاريخ حياة الفرد وحدة فى جملته ، وليس مجرد سلسلة من حوادث لا يلتئم بعضها مع بعض . وموكب الحياة ، أو حركة الكون فى الزمان ، تكون من غير شك مجرّدة عن الغاية ، إن كنا نريد بالغاية هدفا معروفا قبل وقوعه ، أى مصيراً بعيداً مقرراً تتحرك نحوه الخليقة جميعاً . وإذا منحنا حركة العالم غائية بهذا المعنى فإنا نسلبها أصالتها وطبيعتها الإبداعية. إنّ غايات العالم هى خواتيم المطاف لسيرة أو مسلك ؛ هى غايات تجىء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة . وحركة الزمان لا يمكن تصوّرها على شكل خط قد رسم بالفعل ، بل هى خط ما زال يُرسم ، أو تحقيق لممكنات جائزة ، وهى تتصف بالغائية فقط بمعنى أن من خصائصها الانتقاء ، وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر عن طريق الحرص على الاحتفاظ بالماضى والإضافة إليه . والرأى عندى أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول بأن العالم تنفيذ فى سياق الزمان لخطة سبق وضعها . فالعالم فى نظر القرآن ، كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، هو عالم ينمو ، وليس صنعاً مكتملا خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن ممتد فى الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فهى من أجل ذلك ليست شيئاً .

ولعلنا الآن فى موقف يجعلنا ندرك معنى الآية : « وهو الذى جَعلَ الليلَ والنهارَ خِلْفَةً لمن أراد أن يذَّكَّرَ أو أراد شُكوراً »[1] فقد أدى بنا التفسير

---

(١) سورة الفرقان ، آية ٦٢ (المترجم)

الدقيق لتعاقب الزمان كما يتجلى فى أنفسنا إلى فكرة عن الحقيقة القصوى هى أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة. ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هى وحدة نفس متحققة الوجود، محيطة بكل شىء، هى الينبوع الأول لكل حياة فردية ولكل فكر فردى ولقد أجازف فأقول إن خطأ برجسون إنما نشأ عن اعتبار الزمان البحت سابقاً على النفس التى تسند إليها وحدها الدّيمومة البحتة. فلا المكان البحت، ولا الزمان البحت، بقادرين على إحداث التماسك بين جمهرة الأشياء والحوادث؛ وليست إلا نفحة العلم فى النفس الباقية هى التى تستطيع أن تستولى على الجمهرة المتكاثرة للديمومة المتجزئة إلى ما لا يتناهى من اللحظات، وتحيلها إلى مركب متكامل الوحدة. ووجودك فى ديمومة بحتة معناه أن تكون نفساً. وكونك نفساً يقتضى أن تكون قادراً على أن تقول «إنّى» أو «أنا موجود» ولا أحد سوى من يوجد وجوداً حقاً يستطيع أن يقول «إنِّى» أو «أنا موجود». ودرجة اللقانة الموجودة فى الإنّية هى التى تحدّد مكان الشىء فى ميزان الوجود. ونحن أيضاً نقول «إنَّا» ولكن «إنِّيَّتَنا» تتوقف على غيرنا وتقوم على التمييز بين الذات وغير الذات. والذات الأولى فى تعبير القرآن غنية عن العالمين[1] أما ما عداها فلا يستطيع أن يدّعى أنه ذات أخرى مقابلة لها، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية. وما نسميه «الطبيعة» أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة فى وجود الله. ووجود الله من ذاته لا من غيره، وهو وجود أزلىّ مطلق، ويستحيل علينا أن نتصور فى عقولنا هذه

---

(١) يشير الكاتب إلى قوله تعالى: «فإن الله غنى عن العالمين» آل عمران آية ٩٧، وإلى قوله جل شأنه: «إن الله لغنى عن العالمين». العنكبوت آية ٦٦.

[مهدى علام]

الذات تصوراً كاملا فهو كما يقول الكتاب الكريم : « ليس كَمِثْلِه شئ وهو السميعُ البصيرُ »[١] .

و بعد فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفساً من غير أن تلحقها صفة ، أى من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا ، ليست ركاما من مادية بحتة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع « سنة الله »[٢] ، وهى من وجهة نظر الإنسان تفسير نخلعه ، فى موقفنا الحاضر ، على القدرة الخلاقة للذات المطلقة . وفى لحظة معينة من لحظات تقدمها إلى الأمام تكون متناهية ، ولكن لما كانت الذات التى هى جوهرية بالنسبة لها ، ذات خالقة ، فإنها تكون قابلة للزيادة ، ولهذا لا يكون لها حد ، بمعنى أن أى حد لامتدادها ليس حداً نهائياً . إنها غير محدودة بالقوة ، لا بالفعل . فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حىّ دائم النمو ، ونموّه ليست له حدود نهائية خارجية ، بل حدّه الوحيد حد داخلىّ : هو الذات الأزلية ، التى تبعث الحياة فى الوحدة الكلية وتبقيها حية ؛ كما يقول القرآن الكريم : « وأنّ إلى ربك المنتَهَىٰ » (النجم آية : ٤١)[٣] وعلى هذا فإن الرأى الذى اصطنعناه يضفى على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنّة الله . ونحن فى ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى فى الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة ، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة .

إن المناقشة التى سلفت ، تعتبر الزمان عنصرا ضروريا من عناصر الحقيقة

(١) الشورى آية ١١ [م . ع .]

(٢) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : « سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » الفتح آية ٢٣ [مهدى علام]

(٣) فى الأصل الإنجليزى خطأ مطبعى فى رقم الآية إذ كتب ١٤ [مهدى علام]

القصوى . فعلينا بعد هـذا أن ننظر فى حجّة المرحوم الدكتور ماكتاجارت "Mc Taggart" التى تنكر حقيقـة الزمان . إن الزمان فى نظر الدكتور ماكتاجارت لا حقيقة له لأن كل حادث هو ماض أو حاضر أو مستقبل[1] . فموت الملـكة « آن» "Anne" مثلا ، ماض بالنسبة إلينا حاضر بالنسبة لمعاصريها ، ومستقبل بالنسبة لوليم الثالث . وعلى هذا فحادث موت الملكة آن يجمع خصائص متنافرة بعضها مع بعض . وواضح أن هـذه الحجة تصدر عن افتراض أن طبيعة التجدد فى الزمان متناهية . و إذا اعتبرنا الماضى والحاضر والمستقبل من لوازم الزمان ، فإنا نتصوره كخط مستقيم قطعنا جزءا منه وتجاوزناه ، و بقى أمامنا جزء لم نقطعه بعد . وهذا اعتبار للزمان — لا بوصفه لحظة حية خالقة — و إنما باعتبـاره أمراً مطلقاً ساكناً يشتمل على الحوادث الـكونية المتعددة الكاملة التكوين ، المتكشفة فى تعاقب ، مثلها بالنسبة لمن يراها من خارج مثل الصور المتحركة التى يعرضها الشريط السينمائى .

وفى الحق قد نستطيع أن نقول إن موت الملـكة آن كان مستقبلا بالنسبة لوليم الثالث ، إذا اعتبر هذا الحادث تام التشكل بالفعل ، قائما فى المستقبل ، ينتظر تحققه فى الخارج . ولـكنّ الأمر كما بينه « برود » "Brood" بحق هو أن حادثاً مستقبلا لا يمكن وصفه بأنه حادثة . فحادثة موت الملكة «آن» لم يكن لها وجود بالمرة قبل موتها ، وفى حياة الملـكة « آن » ، وجد حادث وفاتهـا فقط باعتباره إمكاناً فى طبيعة الحقيقة لم يتحقق بعد ، ولم تتضمنه تلك الطبيعة باعتباره حادثاً إلا بعد أن بلغ نقطة التحقق بالفعل . والجواب عن حجة الدكتور ماكتاجارت هو أن المستقبل لا يوجد إلا باعتباره إمكاناً محتملا ، وليس بوصفه حقيقة واقعة ، ولا يمكن كذلك أن يقال إن حادثاً يجمع بين صفات متنافرة عندما يوصف بالماضى

(١) يقول الايجى فى هـذا المقام : « لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات وإلا لـكان الحادث فى زمان الطوفان حادثا اليوم » . [المراجع]

والحاضر معاً . فالحادث « س » عندما يقع ، يصبح ذا علاقة لاتقبل التغير بجميع الحوادث التي وقعت قبله ، وهذه العلاقة لاتتأثر مطلقاً بالعلاقات التي بين الحادث « س » وغيره من الحوادث التي تخرج بعده إلى حيز الوجود بما يلحق الحقيقة من تحقق . وليس ثمة قضية صادقة أو كاذبة عن هذه العلاقات يمكن أن تصبح كاذبة أو صادقة . ومن ثم فليس هناك صعوبة منطقية فى اعتبار حادث ماضياً وحاضراً معاً . على أنه ينبغى الاعتراف بأن المسألة ليست خالية من الصعوبة وأنها تتطلب المزيد من التفكير ، فليس من السهل أن ندرك سر الزمان . فعبارة «أوغسطين» "Augustine" صادقة اليوم كما كانت صادقة يوم نطق بها : « إنى أعرف الزمان إذا لم يسألنى عنه أحد ، أما إذا حاولت تفسيره للسائل فإنى أجهله » . و إنى أميل شخصياً إلى تصور الزمان عنصراً أساسياً فى الحقيقة . ولكن الزمان الحقيقى ليس الزمان المتجدد الذى لابد فيه من التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل . بل هو الديمومة المحضة . أى التغير من غير تعاقب ، ذلك التغير الذى لا تمسه حجة ما كتاجارت .

والزمان المتجدّد ديمومة بحتة فتتها وجزأها الفكر ، هو وسيلة تعرض بها الحقيقة خلقها المستمر للقياس الكمىّ . وهذا هو المعنى المراد بقول القرآن الكريم « وله اختلافُ الليلِ والنّهارِ »[1] .

ولكنك قد تسألنى : « أيمكن أن يسند التغير إلى الذات الأولى ؟ »

إننا بوصفنا من البشر ننتسب بحكم وظائفنا إلى حركة كونيّة قائمة بذاتها ، وأحوال معيشتنا خارجية عنا فى جملتها ، ونوع الحياة الوحيد الذى نعرفه هو الرغبة ، أو الطلب ، أو الفشل ، أو النجاح ، أى تغير مستمر من موقف إلى آخر . فالحياة — من وجهة نظرنا — تغيّر ، والتغير معناه أساسياً النقص . و إذ كانت

---

(١) « وهو الذى يحيي ويميت ، وله اختلاف الليل والنهار » المؤمنون ، آية ٨٠ [مهدى علام]

تجربتنا الشعورية فى الوقت نفسه هى نقطة البدء الوحيدة لكل معرفة فإنا لا نستطيع أن نتجنب القصور فى تفسير الحقائق على ضوء تجربتنا الداخلية ذاتها ، وتصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمر لا مفر منه وبخاصة فى فهم الحياة ، لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس ، وقد تخيل الشاعر ناصر على السرهندى الصنم المعبود يقول للبرهمى : « لقد صنعتنى على صورتك ومع هذا فأى شىء رأيته وراء ذاتك » .

لقد كان التحرج من تصور حياة الله على مثال حياة البشر هو الذى حدا بابن حزم العالم الأندلسى المسلم ، إلى التردد فى نسبة الحياة إلى الله . فقال فى براعة لبقة : « إن الله ينبغى أن يسمى حيّا ، لا لأنه حى بحياة كحياة البشر ، بل لأن القرآن وصفه بالحياة »[1] .

ولما كان ابن حزم وقد قصر همّه على ظاهر تجربتنا الشعورية ، غافلا عن أغوارها العميقة ، فلابد أنه اعتبر الحياة تغيراً متتابعاً ، وتعاقباً لأطوار فى بيئة معرقلة .

ولا خفاء فى أن التغير المتتابع علامة على النقص . وإذا اقتصرنا على هذا الرأى فى التغير أصبح التوفيق بين الكمال الإلهى وبين حياة الله معضلة مستعصية الحلّ . ولا بدّ أن يكون ابن حزم قد أحس بأنه لا يمكن إثبات الكمال للذات الإلهية إلا بنفى الحياة عنه .

---

(١) « وكذلك لم يأت نص بأن له تعالى حياة ، ولا بأنه إنما سمى حيا عالما قادراً لنفى أضداد هذه الصفات عنه ، لكن لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحى العالم القدير سميناه بذلك ، ولولا النص ما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشىء من ذلك لأنه كان يكون مشبها له بخلقه » . (المترجم)

ابن حزم — الفصل والنحل — ج ٢ ص ١٥٨

« لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حى وقدير وعليم ما سميناه بشىء من ذلك » نفس المصدر ، ج ٢ ص ١١٨ . (المترجم)

على أن هناك مخرجا من هذه المعضلة . فالذات المطلقة كما رأينا هى كل الحقيقة وهى ليست قائمة بحيث ترى السكون أجنبياً عنها كما يرى الناظر شكلا منظوراً . وعلى هذا فإن أحوال وجودها تتجدد جميعاً من داخلها . فالتغير إذن بمعنى الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال نسبى ، أو عكس ذلك لا ينطبق بداهة على حياة الذات الإلهية . ولكن التغير بهذا المعنى ليس هو الصورة الوحيدة الممكنة من صور الحياة . فإنعام النظر فى فحص حياتنا الشعورية يظهر أن وراء ظاهرة المدة المتجددة توجد ديمومة حقة . والذات الأولى توجد فى ديمومة بحتة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً « لا يمسّه لُغُوب »[(١)] و « لا تأخذُه سِنَةٌ ولا نومٌ »[(٢)] .

وإدراك الذات الإلهية بوصفها غير قابلة للتغير بهذا المعنى من معانى التغير تصور لها على أنها جمود مطلق . وحيدة راكده مجردة من البواعث ، وعدم مطلق . والتغير بالنسبة للذات الخالقة لا يمكن أن يكون معناه النقص . وكمال الذات الخالقة ليس فى أنها ركود نتصوره تصوراً آلياً ، على النحو الذى قد يكون ابن حزم قد تأثر فيه بأرسطو ، وإنما كمال هذه الذات فى الأصول الشاملة لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التى لا حد لمداها . ووجود الله هو تجلّى ذاته لا السعى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . « وما لم يقع بعد » بالنسبة للإنسان معناه السعى والطلب وقد يعنى الإخفاق ، أما « ما لم يقع بعد » بالنسبة لله فيعنى تحققاً لا يخفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخالقة غير المتناهية التى تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه فى الوجود .

فى اللانهائى المكرر نفسه

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب » فاطر آية ٣٥ . [م٠ع٠]

(٢) البقرة آية ٢٥٥ [م٠ع٠]

ينصب ما يمثله
آلاف من الأقواس تتواثب وتتلاقى
لتقيم الهيكل الأكبر على دعامة مطمئنة
تيارات من كل حدب وصوت عاشقة للحياة
من النجم الوضيء إلى الطين الوضيع
تتزاحم وتتدافع
لتجد سلامها الأبدى وأمنها الأزلى فى الله[١] .

[جيته]

وعلى هذا فإن النقد الفلسفى الشامل لجميع حقائق التجربة سواء من ناحيتها المتعلقة بالعمل ، أم من ناحيتها المتعلقة بالعلم ، ينتهى بنا إلى الحكم بأن الحقيقة الأولى هى حياة مبدعة ذات نظام معقول . وتفسير هذه الحياة على أنها ذات ليس تصويراً للذات الإلهية على صورة البشر . بل هو ليس إلا تسليما بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلا عديم الشكل ، ولكنه أساسُ وحدةٍ منَظِّمٌ ، نشاطٌ تركيبى يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ، رغبة فى البناء . وعملية الفكر ، التى هى أساسياً رمزية فى طبيعتها ، تسدل حجابا على الصفة الحقيقية للحياة ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوعٍ من تيار عالمى يسرى

(١) وبحر لا تحده حدود يطل لنفسه أبداً يعيد
يصب به الوجود إلى وجود ويبقى فى الزمان له خلود
ترى الأقواس آلافا تلاقت وقد نهضت فليس بها بعيد
لتحفظ هيكلا عظمت ذراه وعز على الفناء فلا يبيد
وفى حب الحياة ترى الثريا تضيء لكى يكون لها مزيد
كما أن الثرى فى الأرض يهوى الحياة ، كلاهما رأى سديد
خلائق كلها تسعى كفاحا وتنشط فى الحياة لها جهود
وكل كفاحها سلم وأمن ورضوان من الله أييد

[ترجمة مهدى علام]

فى جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العقلى فى الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود . ولكن لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العاملة للحياة . فالبداهة تكشف عن الحياة بوصفها ذاتا مركزة . وهذه المعرفة — على ما فيها من نقص باعتبار أنها تهيئ لنا نقطة البدء لا غير — هى كشف مباشر لماهية الحقيقة . وعلى هذا فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية وأنه ينبغى أن نتصورها ذاتا . ولكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة . فالفلسفة نظر عقلى فى الأشياء ، وهى بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج فهى كأنما ترى الحقيقة عن بعد .

أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغى على الفكر لكى يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته . وأن يجد كماله فى حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة ، والصلاة لفظ من آخر ما انفرجت عنه شفتا نبى الإسلام عند وفاته(١) .

---

(١) حدثنا نصر بن على الجهضمى . حدثنا عبد الله بن داود . حدثنا سلمة بن نبيط . أخبرنا عن نعيم بن أبى هند عن نبيط بن شريط عن سالم بن عبيد . وكانت له صحبة قال :

أغمى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا نعم ، فقال : مروا بلالا فليؤذن . مروا أبا بكر أن يصلى للناس أو قال بالناس . قال : ثم أغمى عليه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا نعم ، ففال : مروا بلالا فليؤذن ، ومروا أبا بكر فليصل بالناس ، فقالت عائشة : إن أبى رجل أسيف إدا قام ذلك المقام بكى فلا يستطيع ، فلو أمرت غيره . قال : ثم أغمى عليه فأفاق فقال : مروا بلالا فليؤذن ومروا أبا بكر فليصل بالناس . فإنكن صواحب أو صواحبات يوسف . قال : فأُمر بلال فأذّن وأُمر أبو بكر فصلى بالناس . ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد خفة فقال انظروا إلى من أتكئ عليه ؟ فجاءت بريرة ورجل آخر فاتكأ عليهما ، فلما رآه أبو بكر ذهب لينكص فأومأ إليه أن يثبت مكانه حتى قضى أبو بكر صلاته . ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض الخ .

انظر كتاب الشمائل للترمذى — حاشية الباجورى ص ٢٣٤ — ٢٣٥

(المترجم)

— ٣ —

الألوهية ومعنى الصلاة

لقد رأينا أن الحكم القائم على التجربة الدينية تطمئن إليه المقاييس العقلية كل الاطمئنان ، وأن ميادين التجربة ذات الشأن الأكبر — إذا فحصت بعين تنظر إلى الأمور نظرة شاملة — فإنها تكشف عن إرادة مبدعة ذات نظام معقول هي الأساس النهائي لكل تجربة ، وقد وجدنا ما يبرر تسمية هذه الإرادة ذاتا (ego) .

ولكي يؤكد القرآن وحدانية الذات الأولى فإنه يطلق عليها اسم علم هو « الله » ثم يعرفه فيقول :

« قلْ هو الله أحدٌ »

« الله الصمدُ »

« لم يلدْ ولم يولدْ »

« ولم يكن له كفواً أحد »

على أنه من العسير أن نفهم على وجه الدقة معنى الفرد . فالفردية ، على حد قول برجسون فى كتابه « التطور المبدع » (Creative Evolution) ، تتفاوت فى مراتبها ، وهى لا تتحقق تحققاً تاما حتى فى حالة وحدة الإنسان التى تبدو لنا منعزلة عن غيرها .

يقول برجسون : « وعلى وجه خاص ، يمكن أن يقال فى الفردية إنه بينما نجد الميل إلى تحقيق الفردية ماثلا فى كل شىء فى الوجود ، ونجد الميل إلى التوالد يعارضها دائماً . فلكى تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأى جزء منفصل لجسم حى أن يعيش مفترقا عنه . ولكنّ هذا يجعل التوالد أمراً مستحيلا ،

فأى معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوى جديد بواسطة جزء انفصل عن جسم عضوى قديم .

فالفردية إذن تحمل فى طياتها خصيمها نفسه . وعلى ضوء هذه العبارة يتضح أن الفرد الكامل المتمايز عما سواه بوصفه ذاتاً فريدة ولا نظير لها لا يمكن أن نتصوّره متضمنا لعدوه ، بل يجب أن نتصوّره بريئا من الميل إلى التوالد المضاد له . وهذه الخاصية من خصائص الذات الكاملة هى عنصر من أهم العناصر اللازمة فى مفهوم الذات الإلهية كما صوّرها القرآن ، يوردها الكتاب الكريم مرة بعد أخرى لا يستهدف لمهاجمة الفكرة المسيحية السائدة ، بقدر ما يستهدف إبراز رأيه فى الفرد الكامل . على أنه يمكن أن يقال إن تاريخ الفكر الدينى يكشف عن مسالك مختلفة للتهرب من فكرة وجدانية الحقيقة القصوى ، التى تدرك كمبدأ كلى غامض عظيم شامل كالنور مثلا . وهذا هو الرأى الذى ارتآه فارنل Farnell عندما تحدث عن صفات الله فى المحاضرات التى ألقاها لإحياء ذكرى جيفورد وإنى أوافق على أنّ تاريخ الدين يكشف عن أحول للفكر اتجهت نحو القول بوحدة الوجود ، ولكنى أجرأ على القول بأن فارنل جانبه الصواب فى حديثه عن وصف القرآن للذات الإلهية بالنور . فالنص الكامل للآية الكريمة التى اقتصر إيراد شطر منها يقول :
« اللهُ نورُ السمٰوٰتِ والأرضِ ، مَثَلُ نورِهِ كَمِشكاةٍ فيها مصباحٌ ، المصباحُ فى زجاجةٍ ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ درّىٌّ يُوقد منْ شجرَةٍ مباركة ، زيتونةٍ لا شرقيةٍ ولا غرْبيةٍ ، يكادُ زيتُها يضىء ولو لم تَمْسَسْهُ نار ، نورٌ على نور ؛ يهدى اللهُ لنوره منْ يشاء ، ويضربُ اللهُ الأمثالَ للناس ، واللهُ بكل شىء عليم » سورة النور : آية ٣٥ .

وليس من شك فى أن صدر الآية يوحى بالتخلص من تصوّر ذات الله فى صورة الفرد ، ولكنَّا حين تعقبنا الاستعمال المجازىّ للنور فى بقية الآية ، يقوم فى نفوسنا عكس الأثر الأول . فتطور هذا المجاز إنما قصد به أن ينفى عن الذات الإلهية

كونها عنصراً كونيا عديم الصّورة ، وذلك بتركيز النور فى شعلة مصباح ثم بزيادة إفراد هذه الشعلة بوصفها فى زجاجة شبّهت بكوكب محدد تحديداً دقيقاً . و إنى أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغى أن يفسّر الآن على وجه آخر . فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شىء وأنها واحدة بالنسبة لجميع الذين يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم . وعلى هذا ففى عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق ، و إطلاق النور مجازاً على الذات الإلهية يجب — قياسا على العلم الحديث — أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة ، لا على أن يوحى بحلولها فى كل شىء ، فإن هذا القول يؤدّى إلى تفسير يشو به القول بوحدة الوجود .

على أن هناك سؤالا قد يرد فى هـذا المقام ، هو : أليست الفردية تقتضى التناهى ؟ فإذا كان الله ذاتاً ، وهو بوصفه هذا فرد ، فـكيف يمكن أن نتصوّره غير متناهٍ ؟ والجواب عن هذا هو أن الذات الإلهية لا يمكن تصورها متناهية بمعنى التناهى المـكانى ، ففيما يتعلق بتقدير القيم الروحيـــة لا يقام وزن لمجرد الامتداد اللانهائى .

ذلك إلى أنه ، كما سبق أن تبيّن لنا ، أن اللانهائيات الزمانية والمـكانية ليست مطلقة . والعلم الحديث لا يعتبر الطبيعة شيئا قارّا قائما فى فضاء غير متناه ، بل يعـدّها بناء من حوادث يرتبط بعضها ببعض وينشأ عن العلاقات المتبادلة بينها معنى المـكان والزمان . وما هذا إلا تعبير فى صورة أخرى عن أن المـكان والزمان تأويلان يضعهما الفـكر لقـدرة الذات الأولى على الخلق . فالمكان والزمان من إمكانيات الذات الأولى ، وهما لا يتحققان فى شكل مكاننا وزماننا الرياضيين إلا تحققاً جزئيا . وليس وراء ذات الله ، و بمعزل عن قدرته الخالقة ، زمان أو مكان يحيطان بذاته ويحدّانه بالنسبة للذوات الأخرى . فالذات الأولى إذن ، ليست لانهائية بمعنى اللانهائية المـكانية ، كما أنها ليست متناهية بمعنى

التناهى المكانى للذّات الإنسانية التى يعزلها البدن عن غيرها من الذّوات . ولانهائية الذات الأولى تتألف مما فيها من إمكانيات غير متناهية فى القدرة على الخلق ، والكون — على الصورة التى نعرفها — ليس إلا تعبيراً جزئيا عن هذه القدرة . ومجمل القول هو أنّ لانهائية الذّات الإلهية لانهائية فى الكيف لا فى الكم ، فى القوة لا فى الامتداد ، وهى تتضمن سلسلة غير متناهية ولكنها ليست هذه السلسلة .

والأركان الهامة الأخرى فى تصوير القرآن للذات الإلهية من الوجهة العقلية البحتة هى الخلق والعلم والقدرة والقِدَم . وسأتناول الكلام عليها بالترتيب .

إن العقول المتناهية — أى البشرية — تعتبر الطبيعة « غيرا » مواجها لها له وجود فى ذاته ، يعرفها العقل ولكنه لا يصنعها . وعلى هذا فنحن عرضة أن نعتبر الخلق حادثاً معيّناً ماضياً ، والعالم يبدو فى نظرنا شيئاً مصنوعا ليست له علاقة (عضوية) بوجود صانعه ، وليس صانعه إلاّ مشاهد له لا غير . وجميع الخلافات الدينية العقيمة التى شجرت حول معنى الخلق إنما نشأت عن هذه النظرة القاصرة التى ينظر بها العقل المتناهى .

وعلى هذا الاعتبار الذى قدمناه يكون العالم مجرد حادثة مصادفة فى حياة الله ، ومن الجائز أنه كان لا يُخلق . والسؤال الذى يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو : هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه « غيرا » لها ، و بينهما فراغ مكانى يتوسط بين الذات و بين هذا « الغير » ؟ والجواب عن هذا هو أنه بالنسبة للذات الإلهية لا يوجد خلق بمعنى حادث معيّن له « قبل » وله « بعد » . فالعالم لا يمكن أن يعدّ حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية ، ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك لأصبحت الذات الإلهية والكون ذاتين منفصلتين تقابل إحداهما الأخرى فى ظرف فارغ من حيّز غير متناه . وقد رأينا فيما سبق أن المكان والزمان والمادة تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهى ليست حقائق

مستقلة لها وجود فى ذاتها ، و إنما هى أحوال للعقل فى تصوره لوجود الله .

وقد أثير مرة البحث فى موضوع الخلق بين مريدى بايزيد البسطامى الصوفى المشهور فأدلى أحدهم ، فى صراحة ، بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة :

« كان الله ولا شىء معه »

فأجاب الولىّ جواباً قاطعاً أيضاً فقال : « الآن كما كان » . فعالم المادة إذن ليس شيئاً يشارك الله فى الأزل ، و يحدث فيه الله ما يشاء وهو كأنه على مسافة منه ، بل هو فى طبيعته الحقيقية فعل واحد متصل يجزّئه الفكر إلى كثرة من أشياء منفصل بعضها عن بعض . ولقد ألقى الأستاذ « إدنجتون » "Eddington" ضوءاً جديداً على هذه النقطة الهامة ، و إنى أبيح لنفسى أن أقتبس العبارة الآتية من كتابه « المكان والزمان والجاذبية » (Space, Time, and Gravitation) :

« نحن فى عالم ذى حوادث لها علاقاتها الزمنية الأولية . ومن هذه العلاقات تنشأ علاقات أخرى وصفات غير محدودة العدد وبالغة التعقيد ، يمكن أن تبنى بناء رياضياً يتضح منه وصف الخصائص المختلفة لحالة العالم . وهذه الخصائص توجد فى الطبيعة كما يوجد عدد غير محدود من الماشى فى أرض سبخة غير محدودة[1] ، ولكن وجودها يظل كأنه مُضْمَرَ أو مستتر ، ما لم يمنحه أحد الناس أهمية بالمشى فيه . وبالمثل فى أن وجود أية حالة من هذه الأحوال فى الدنيا ، يحتاج لذهن يميز أهميتها ، ولا تظهر أهميتها على سائر الأحوال الأخرى إلا إذا أفردها عنها عقل لكى يدركها . فالعقل يصفّى المادة من خليط الصفات التى لا معنى لها ، كما يصفّى المنشور الضوئى ألوان قوس قزح من خليط التموّجات المهوشة فى الضوء الأبيض . والعقل يعلى من شأن الدائم و يتجاهل المؤقت» .

---

(١) فى الأصل الإنجليزى كلة (moor) ومعناها الأراضى السبخة فى المستنقعات ، وهى أراض جرداء فى المناطق الشمالية يضل فيها الإنسان عادة . [م . ع .]

و يظهر من دراسة علاقات الحوادث بعضها ببعض دراسة ر ياضية أن السبيل الوحيد الذى يستطيع العقل أن يبلغ به غايته هو أن ينتقى صفة واحـدة معيّنة بوصفها الجوهر الثابت لعالم الحسّ ، ثم يعيّن لها زماناً ومكاناً يمكن أن يدركهما الحس ولتكون ثابتة فيهما . والنتيجة الحتمية لهذا الانتقاء الذى قال به هو بسون "Hopson" هى أن قوانين الجاذبية والميكانيكا والهندسة يجب أن تطاع . أفنكون مسرفين إذن إذا قلنا إن العقل فى سعيه وراء « الدوام » قد خلق عالم الطبيعيات ؟ .

وآخر فقرة من هذه العبارة من أعمق الأفـكار التى وردت فى كتاب الأستاذ إدنجتن . وما زال على عالِم الطبيعيات أن يكشف ، بطرائقه الخاصة عن أن المعرض المتحرك لعالم الطبيعيات الذى يبدو ثابتاً ، والذى خلقه العقل فى سعيه وراء الثبوت ، متأصل فى شىء أ كثر دواماً لا ندركه إلا من حيث هو نفس ، وهى وحدها التى تجمع بين صفتى الثبوت والتغير المتضادين . وهكذا يمكن اعتبارها ثابتة متغيرة معاً .

على أن هناك سؤالا ينبغى أن نجيب عنه قبل أن نسير فى البحث أبعد من هذا . وهذا السؤال هو : ما الطريقة التى تبدأ بها قوة الله الخالقة فى الخلق ؟ وأصحاب أسلم مذهب فى علم الـكلام عند المسلمين ، وهو أ كثر المذاهب انتشاراً حتى الآن ، وأعنى بهم الأشاعرة ، يذهبون إلى أن الله تعالى يبدأ بخلق الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ . ويظهر أنهم أقاموا رأيهم هذا على الآية الـكريمة « وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزِّله إلا بقَـدَر معلوم » سورة الحجر آية ٢١ . ونشوء الكلام فى الجزء الذى لا يتجزأ بين المسلمين ونموه — وهو أول دليل على التمرد العقلى على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت ، يسجل فصلا من أهم الفصول فى تاريخ الفكر الإسلامى . وأول من صور مذهب أهل البصرة فى هذا الموضوع أبو هاشم المتوفى سنة ٩٣٣ م . أما مذهب مدرسة بغداد فقد رسم أبو بكر الباقلانى

المتوفى سنة ١٠١٢ م ، وهو من أكثر علماء الدين دقة وأعظمهم جرأة . ثم نجد بعد ذلك فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى بسطاً للموضوع منسقاً كل التنسيق فى كتاب « دلالة الحائرين » . وهو كتاب ألفه موسى بن ميمون ، وهو من علماء الدين عند اليهود ، تلقّى العلم فى الجامعات الإسلامية بالأندلس . ونقل منك (Munk) هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية سنة ١٨٦٦ ، ثم نشر حديثاً الأستاذ ماكدونلد الأمريكى (Maedonald) وصفاً ممتعاً لمضمون الكتاب فى مجلة « إيزيس» (Isis) ، وأعاد الدكتور زويمر نشر هذا البحث فى مجلة العالم الإسلامى (The Muslim Word) ، عدد يناير سنة ١٩٢٨ . على أن الأستاذ ماكدونلد لم يبذل أى جهد للوقوف على العوامل السيكولوجية التى كيفت نمو علم «الكلام» فى الجزء الذى لا يتجزأ عند المسلمين . وهو يسلّم بأن الفلسفة اليونانية ليس فيها ما يشبه رأى المسلمين فى الجوهر الفرد ، ولكنه كدأبه فى إنكار أصالة التفكير عند مفكرى الإسلام ، ولأنه وجد شبها ظاهريا بين النظرية الإسلامية و بين آراء إحدى الفرق البوذية ، سارع إلى القول بأن نظرية الجوهر الفرد تأثرت فى نشأتها بالمؤثرات البوذية التى أثرت فى التفكير الإسلامى . وليس من الميسور — لسوء الحظ — أن نناقش فى هذه المحاضرة مصادر هذه النظرية العقلية الخالصة مناقشة مستفيضة ، ولهذا سنقصر الكلام على بعض جوانبها البارزة لا غير ، وسنبين فى الوقت نفسه رأينا فى الطرق التى ينبغى أن تتبع لتكييف هذه النظرية من جديد على ضوء الطبيعيات الحديثة .

يقول الأشاعرة إن العالم يتألف من أشياء اصطلحوا على تسميتها بالجواهر . وهى أجزاء متناهية فى الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والانقسام . و بما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع ، فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهياً . ففى كل لحظة يخلق فى الوجود جواهر جديدة وهكذا يصبح العالم فى نمو مستمر كما

جاء فى الكتاب الكريم « يزيد فى الخلق ما يشاء »[1] .

وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا أن الوجود عرض يُلحقه الله بالجوهر . وقيل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامناً فى قدرة الله الخالقة . وليس يعنى وجوده أكثر من تجلى القدرة الإلٰهية للعيان .

وعلى هذا فالجوهر ليس فى طبيعته جِرْم وإنما له وضع لا يشغل مكانا . وباجتماع الجواهر بعضها إلى بعض تصبح ممتدة وتحدث مكانا . وابن حزم ، ناقد مذهب الجوهر الفرد ، يلاحظ فى دقة أن نص القرآن لم يفرّد بين الخلق والشىء المخلوق . فما نسميه « شيئاً » هو إذن ، فى طبيعته اللازمة له .

على أنه من العسير علينا أن نرسم صورة عقلية لفكرة « التجوهر » . والطبيعيات الحديثة أيضاً تتصور الذرة التى لها كم طبيعى معين على أنها عملية . ولكن — كما بين الأستاذ ادنجتن — لم يتيسر حتى الآن تكييف نظرية الكم الطاقى تكييفاً دقيقاً وإن كان هناك رأى غامض يقول إن ذرية الطاقة هى القانون العام ، وإن ظهور الالكترونات يتوقف عليها بوجه ما .

ولقد رأينا كذلك أن الجوهر الفرد له وضع لا يشغل مكانا . وإذا كان الأمر كذلك ، فما طبيعة الحركة التى لا نستطيع أن نتصور إلا أنها انتقال الجوهر فى المكان ؟ وبما أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن المكان يحدث عن انتظام الجواهر ، فإنهم عجزوا عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم فى جميع نقط الفراغ المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ومثل هذا التفسير يؤدى بالضرورة إلى إثبات وجود حقيقية الخلاء وجود استقلال ولكى يخرجوا من مأزق القول بالخلاء ، لجأ النظّام إلى القول بالطفرة أو الوثب ، فتخيل الجسم المتحرك لا على أنه يمر بجميع النقط المنفصلة فى الفراغ ، بل على أنه يثب من موضع إلى آخر . وهو يرى بناء على ذلك أن السرعة فى الحركة السريعة لا تختلف عنها فى الحركة البطيئة ، ولكن

---

(١) فاطر الآية ١

السكنات أو نقط الوقوف فى الحركة البطيئة تـكون أكثر منها فى الحركة السريعة وإنى أعترف بأنى لا أفهم تماما حل هذه المعضلة بالقول بالطفرة . ولـكنى أذكر أن دراسة الذرة فى الطبيعيات الحديثة صادفت معضلة شبيهة بهذه ، وأن الفرض الذى قيل لحلها كان شبيها بقول النظّام بالطفرة . وإذا أخذنا بالتجارب القائمة على نظرية بلانك (Planck) الخاصة بمقدار الطاقة المشحونة فى الذرة فإنا نستطيع تصور حركة الذرة متصلة فى مجالها . ويقول الأستاذ هويتهد (Whitehead) فى كتابه : « العلم والعالم الحديث » (Sdience and the Modern World) « إن أقوى التفسيرات أملا فى حل الإشكال هو القول بأن الالـكترون لا يتحرك حركة متصلة فى مجاله . والفرض الآخر الممكن فى وصف هيئة وجود الالـكترون هو أنه يظهر فى سلسلة من أوضاع منفصلة يشغلها فترات من الزمان متعاقبة . فكأنما هو فى ذلك سيارة تتحرك فى طريق بسرعة ثلاثين ميلا فى الساعة ، ولـكنها لا تقطع الطريق قطعاً متصلا ، بل تظهر من آن لآخر عند معالم المسافة المتعاقبة ، وتلبث دقيقتين عند كل مَعْلَم .

ومن فروع نظرية الخلق هذه ، القول بالعرض الذى يتوقف على خلقه المستمر بقاء الجوهر الفرد فى الوجود . ولو أن الله شاءت قدرته أن يكف عن خلق الأعراض لانعدمت الجواهر . والجوهر الفرد له من صفات السلب والوجوب ما لا يحصى عدده ، وهى توجد فى أزواج متقابلة كالحياة والموت ، والحركة والسكون ، ولا يكاد يكون لها مدة زمانية .

وهذا القول ينشأ عنه نتيجتان : —

الأولى : أنه ما من شىء له طبيعة الثبات .

الثانية : إن هناك نوعا واحداً من الجواهر ، بمعنى أن ما نسميه الروح أما أن تـكون جوهراً لطيفاً ، وأما أن تـكون عرضاً لا غير .

و إنى أميل إلى القول بأن الفرض الأول فيه جانب من الحقيقة بالنظر إلى فكرة الخلق المتصل التى حاول الأشاعرة إثباتها .

وقد قلت من قبل إن الرأى عندى هو أن روح القرآن فى جملتها تعارض الفلسفة القديمة ، و إنى لأعد نظرية الأشاعرة فى هذا الموضوع مجهوداً صادقاً لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة نهائية أو قدرة نهائية . وهذه النظرية — على ما فيها من قصور — أقرب إلى روح القرآن من نظرية أرسطو التى تقول بعالم ثابت .

ولقد أصبح واجبا على علماء الإسلام فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة ، وأن يحكموا الصلات بينها و بين العلم الحديث الذى يظهر لنا أنه متجه فى الاتجاه نفسه .

أما ثانى الفرضين فيبدو شبيها بالمادية البحتة . والرأى عندى أن قول الأشاعرة بأن النفس عرض ، يتعارض مع الاتجاه الصحيح لنظريتهم نفسها التى تجعل بقاء الجوهر الفرد فى الوجود متوقفاً على خلق الأعراض اللاحقة به خلقاً متصلا . وواضح أننا لا نستطيع إدراك الحركة إلا إذا اقترنت بالزمان — ولما كان الزمان يصدر عن الحياة النفسية فإن النفس تكون أعظم أصلا من الحركة ، فإذا انعدمت الحياة النفسية انعدم الزمان ، و إذا انعدم الزمان انعدمت الحركة . وهكذا فإن ما يسميه الأشاعرة بالعرض هو العلة الحقيقية لبقاء الجوهر من حيث هو جوهر فالجوهر يصبح متحيزاً ، أو بالأحرى يبدو متحيزاً عندما تلحق به صفة الوجود . و إذا نظرنا إليه باعتباره مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية فإنه أساسياً يكون روحياً . فالنفس هى العملية البحتة والبدن ليس إلا هذه العملية وقد باتت مرئية ، ومن ثم أصبح قابلا للقياس والتقدير .

وفى الحق إن الأشاعرة قد سبقوا المحدثين ، فى شىء من الغموض ، إلى القول باللحظة المكانية أو الحادثة المكانية ، على أنهم عجزوا عن فهم حقيقة العلاقة المتبادلة بين المكان والحادثة فهما صحيحا . فالحادثة هى الأهم فى الاثنتين ،

ولـكن المـكان لا ينفصل عن الحادثة إذ لا بد منه لظهورها . وليس المـكان شيئاً بل هو نوع من النظر إلى الحادثة .

ولقد كان رومى أ كثر فهما لروح الإسلام من الغزالى عند ما قال :

أفاد جسمى وجوده من الروح ، ولم تفد الروح وجودها من البدن .

لقد سكرت الـكأس من الروح ، ولم تسكر الروح من الـكأس فالحقيقة روحية فى جوهرها . ولـكن الروح لها بالطبع درجات . وفـكرة درجات الحقيقة تبـدو فى تاريخ الفـكر الإسـلامى فيما كتبه شهاب الدين سهروردى مقتول ونجدها فى العصر الحديث على مدى أوسع عند هيجل Hegel ، ومن بعده فى كتاب « حُـكم النسبية » Reign of Relatiuity الذى نشره لورد هالدين Haldane ، قبيل وفاته . لقد تصورت الحقيقة القصوى على أنها ذات و ينبغى أن أزيد على هذا أن الذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات وأن نشاطها الخالق — وفيه العلم هو عين العمل — يفعل كوحدات ذوات . فالعالم بكافة جزئيّاته ، من الحركة الإلٰهية فيما نسمِّيه ذرة من المـادة إلى حركة الفـكر الإنسانى الطليق من كل قيد ، كل أولئك ما هو إلا تجلّى « الإنية » العظمى أو العلى الأعلى . وكل ذرة من ذرات القوة الإلٰهية ، هى روح أو ذات مهما ضؤلت فى ميزان الوجود ، على أن هناك درجات فى تجلى الروحية أو الذاتية وتجلى هذه الروحية يرتقى فى سلّم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله فى الإنسان ، وهذا السر فى تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد[1] . ونحن كاللؤلؤ نحيا ونتحرك ونـكتسب الوجود فى فيض الوجود الإلٰهى الدائم .

وهكذا فإن تمحيصا يستلهم من خير آثار الفـكر الإسلامى يتجه إلى تحوير

(١) الإشارة إلى قوله تعالى « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » . قٓ آية ١٦ .

نظرية الأشاعرة فى الجوهر الفرد إلى تكثر روحى ، تنتظر دراسته التفصيلية رجالا من المسلمين فيما يقبل من الأيام . ولعل سائلا يسائلنا عما إذا كانت الذرية لها محل حقيقى فى قدرة الله الخالقة ؟ أم أنها لا تمثل لنا كذلك إلا لأن قدرتنا على الإدراك متناهية ؟ وليس فى مقدورى من وجهة النظر العلمية المحضة أن أقول كيف تكون الإجابة القاطعة عن هذا السؤال . أما من الناحية السيكولوجية فإن أمراً واحداً يبدو لى مؤكداً . ذلك أن ما هو حقيقى على وجه الدقّة إنما هو الذى يشعر بحقيقة نفســه شعوراً مباشراً . ودرجة الحقيقة تتفاوت بتفاوت الشعور بالذاتية . وطبيعة الذات هى بحيث أنها على الرغم من قدرتها على الاســتجابة إلى الذوات الأخرى ، فإنها متركزة حول نفسها ، ولها دائرة من الفردية خاصة بها تستبعد ما عداها من الذوات الأخرى . وهــذا وحده هو الذى يؤلف حقيقتها بوصفها ذاتاً . وعلى هذا فإن الإنسان ، وقد بلغت ذاتيته كمالها النسبى له مكان حقيقى فى صميم القدرة الإلٰهية الخالقة ، وبهذا تكون حقيقته أعلى بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء ، وهو وحده ، دون سائر مخلوقات الله قادر على أن يشعر بنصيبه الذى يتجلى فى وجود مبدعه الخلاق . وإذ قد وهبه الله القدرة على تخيل عالم أفضل ، وعلى تحويل ما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون ، فإن النفس التى ينطوى عليها — لكى تحقق فرديتها التى ما تبرح تزداد وحدة وشمولا — تستخدم جميع البيئات المختلفة التى قد تدعوه الحاجة إلى العيش فيها خلال تاريخ لا نهاية له .

وإنى أرجو أن تنتظروا بحث هذا الموضوع بحثا أوفى فى المحاضرة التى سألقيها عن خلود النفس وحريتها . ولكنى أود الآن أن أجمل القول فى المذهب القائل بذرية[1] الزمان وهو على ما أعتقد أضعف ما فى نظرية الأشاعرة عن الخلق . ولا بدّ من أن نعرض لهذا البحث لكى نصل إلى رأى سليم فى قدم الذات الإلٰهية

(١) أى أنه يتألف من آنات غير منقسمة إلى أجزاء .

إن موضوع الزمان كان دائماً يسترعى أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين . ويظهر أن بعض هذا راجع إلى أن القرآن يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من آيات الله الكبرى ، وبعضه إلى أن الرسول (ص) قال فى حديث له مشهور أشرنا إليه من قبل — أن الدهر أى الزمن هو الله .

وفى الحق أن بعض كبار الصوفية من المسلمين اعتقد فيما للدهر من خواصّ صوفية ، فمحيي الدين بن العربى يذهب إلى أن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى ، وينبّئنا الرازى فى تفسيره للقرآن أن بعض الصالحين لقّنه أن دهر وديهور وديهار من أسماء الله وأوصاه بذكرها .

ولعل نظرية الأشاعرة فى الزمان هى أول محاولة فى تاريخ الفكر الاسلامى لفهم الزمان فهما فلسفياً . فالزمان عند الأشاعرة يتركب من آنات مفردة . وواضح أن هذا الرأى يؤدى إلى القول بأن بين كل آنين أو لحظتين من الزمان توجد لحظة خالية من الزمان أى أنه يوجد فى الزمان خلاء وفساد هذه النتيجة يرجع إلى أنهم نظروا إلى نقطة البحث من جهة موضوعيــة بحتة ، ولم يعتبروا بما حدث فى تاريخ الفكر اليونانى فقد اصطنع اليونان الرأى نفسه دون أن يصلوا إلى نتيجة ما . وفى عصرنا هذا وصف نيوتن الزمان بأنه « شيء ، فى نفسه ومن طبيعته الذاتية ، يتدفق بالتساوى » والمجاز القائم على فكرة الجدول المائى، كما يتضمنه هذا الوصف يوحى باعتراض جدّى على رأيه فى الزمان . فليس فى مقدورنا أن نفهم كيف يتأثر شيء عند انغماسه فى هذا الجدول المائى ، وكيف يختلف هذا الشيء عن غيره من الأشياء التى لاتشاركه فى تدفقه . كما أننا لا نستطيع أن نكوّن فكرة ما عن مبدأ الزمان ومنتهـاه وحدوده إذا حاولنا أن نفهمه على أساس التشبيه بالجدول المائى . هذا إلى أنه لو كانت ألفاظ التدفق ، أو الحركة أو المرور هى أفضل ما يقال فى طبيعة الزمان ، فإنه ينبغى أن يكون هناك زمان آخر نقيس به حركة الزمان الأول ، ثم زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثانى وهكذا إلى ما لا نهاية .

وعلى هذا فإن فكرة الزمان من حيث هو شيء موضوعي تماماً فكرة تحف بها المصاعب . على أنه ينبغي أن نقرر أن العقل العربي العملي لم يستطع اعتبار الزمان شيئاً متوهما كما فعل اليونان . كما أنه لا يمكن أن ينكر أنه حتى مع أنه ليس لدينا حاسة ندرك بها الزمان — فإن الزمان نوع من التدفق وله بوصفه هذا وجود خارجي حقيقي أي أنه ينقسم في الظاهر إلى أجزاء متناهية . والواقع هو أن حكم العلم الحديث في هذا الصدد هو عين حكم الأشاعرة ، لأن الكشوف الحديثة في الطبيعيات فيما يتعلق بطبيعة الزمان تتصور المادة غير متصلة . والعبارة التالية من كتاب « الفلسفة والطبيعيات » للاستاذ « رونجير » "Rongier" (Philosophy and Physics) جديرة بالذكر في هذا المقام : «على العكس مما قاله المتقدمون من أن الطبيعة لا تطفر ، أصبح من الواضح الجلي أن العالم يتغير في طفرات مفاجئة ، وليس تغيره على درجات غير محسوسة . وكل نظام طبيعي ليس ميسراً إلا لقبول عدد متناه من حالات متمايزة ، ولما كان العالم بين كل حالتين متغايرتين متتاليتين مباشرة يكون عديم الحركة فإن الزمان يكون عند ذلك معلقاً أو موقوفاً ، وبهذا يكون الزمان نفسه غير متصل ، ومعنى هذا أن الزمان مركب من ذرات [أي آنات متناهية]

على أن بيت القصيد هو أن جهود الأشاعرة في بناء النظرية ، شأنه شأن جهد المحدثين كان قاصراً كل القصور من ناحية التحليل السيكولوجي ، فعجزوا عجزاً تاماً عن إدراك الناحية الذاتية للزمان ، وكان هذا الإخفاق من ناحيتهم سبباً في أن نظريتهم في الزمان جعلت نمط الذرات المادية ونمط الذرات الزمانية منفصلين كلا منها عن الآخر دون أن تربط بينهما علاقة عضوية .

ومن الواضح أن كثيراً من المشكلات الجوية تعترض طريقنا إذا اعتبرنا الزمان من ناحيته الموضوعية البحتة ، ذلك أننا لا نستطيع أن نطبق الزمان[١]

(١) المركب من آنات متناهية .

الذرىّ على الذات الإلهية ، بحيث نتصور الله حياة أو وجوداً فى سبيله إلى أن يخلق [أى أنه موجود بالقوة لا بالفعل ، وأنه فى سبيل الخروج إلى القوة] . كما ذهب الأستاذ ألكزاندر "Alexander" ، على ما يبدو ، فى محاضراته عن الزمان والمكان والألوهية . ولقد أدرك علماء الدين من المسلمين فى العصور الأخيرة هذه المشكلات تمام الإدراك . فنجد مُلاًّ جلال الدين دوانى يذكر فى فقرة من كتابه « زورا Zoura » رأيا فى الزمان يذكّر العالم العصرى برأى الأستاذ رويس Royce فى الزمان ، إذ يقول تلك الفقرة : لو اعتبرنا الزمان نوعا من الامتداد يجعل ظهور الحوادث ممكناً بوصفها ركبا يسير ويتحرك ثم تصورنا هذا الامتداد وحدة ، فلسنا نستطيع إلا أن نصفه بأنه حالة أصيلة من أحوال القدرة الإلهية تحيط بجميع أحوالها المتعاقبة . ولكن « الملا » يحرص على أن يزيد على ذلك قوله « أن التعمق فى درس طبيعة التعاقب يكشف عما فيه من نسبية حتى أنها تتلاشى فيما يتعلق بالله الذى يحيط علمه فى لحظة علم واحدة بجميع الحوادث .

و « العراقى » الشاعر الصوفى ينظر إلى الموضوع نظرة شبيهة بهذه ، فهو يتصوّر صنوفا غير متناهية من الزمان بالنسبة إلى مختلف مراتب الوجود المتوسطة بين المادية والروحية البحتة ، فزمان الأجسام المتحيّزة الذى ينشأ عن حركة الأفلاك ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل . وطبيعته مجهولة ، بحيث أنه ما دام ثمة يوم من الأيام لم ينقض فإن اليوم التالى لا يجىء .

وزمان المفارقات[1] طبيعته التعاقب كذلك ، ولكن مروره يكون بحيث أن عاماً كاملا من زمان الأجسام المتحيّزة لا يزيد على يوم واحد من أيام للمفارقات . وإذا ارتقينا درجة فدرجة فى سلّم المفارقات فإنا نبلغ الزمان الإلهى — وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم فهو لا يقبل التجزؤ

(١) المفارقات هى الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها . انظر تعريفات السيد الجرجانى ، حرف الميم . [مهدى علام]

والتوالى والتغيّر . وهو فوق القدم ، لا أول له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع المرئيات ، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم قبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان بل إن الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية الزمان هى التى تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهى هو الذى يصفه القرآن بأنه « أم الكتاب »[١] الذى جمع فيه فى آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكون كله محررا من شباك العلة والمعلول .

وفخر الدين الرازى هو الوحيد بين علماء الإسلام الذى يظهر أنه اختص معضلة الزمان بعنايته الفائقة فقد تناول بالدرس الممحص ، فى كتابه المباحث الشرقية جميع الآراء المعروفة فى عصره وهو على الجملة ينهج فى بحثه منهجاً موضوعيا ، وينتهى بعجزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة فى الموضوع .

يقول الرازى : « واعلم أنك إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق فى الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله فى كثير من المواضع وخصوصاً فى هذه المسألة[٢] .

إن المناقشة التى سلفت تبين فى جلاء تام أن النظر الموضوعى البحت لا يعيننا إلا بعض الشىء على فهم طبيعة الزمان . ولكن السبيل الصحيح لفهمها إنما يكون بتحليل تجربتنا الشعورية تحليلا سيكولوجيا دقيقاً . إذ أن هذه التجربة وحدها هى التى تظهر حقيقة الزمان . ولعلكم تذكرون التفرقة التى أقمتها بين ناحيتين من نواحى النفس هى الناحية العالمة والناحية العاملة :

---

(١) يشير إلى قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت ، وعنده أم الكتاب » . الرعد آية ٣٩ ولكن المؤلف سها فى ترجمته فذكر صيغة الجمع « أم الكتب »

[مهدى علام]

(٢) المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات لفخر الدين الرازى ؛ الطبعة الأولى ج ١ ص ٦٤٧ .

والنفس العالمة تحيا فى مدة بحتة أى فى صيرورة من غير تعاقب .

وحياة النفس تتألف من حركتها من العلم إلى العمل ، وانتقالها من البداهة إلى التعقل ، ومن هذه الحركة ينشأ الزمان الذرّى . وهكذا فإن طبيعة تجربتنا الشعورية ، وهى نقطة البدء لـكل معرفة تهدينا إلى التصور الذى يوفّق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه كلا متكاملا أى سرمدا ، و بين تغيّر الزمان لو اعتبرناه مركباً من أجزاء متناهية . فإذا ارتضينا هدى تجربتنا الشعورية وتصورنا حياة الذات المحيطة بكل شىء على مثال الذات المتناهية ، فإن زمان الذات الإلهية يبدو صيرورة من غير تعاقب ، أى كلاً متكاملا يظهر لنا فى صورة من التجزؤ والانقسام بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات .

وهذا هو الذى يقصده مير داماد وملا باقر عندما قالا : إن الزمان يولد مع الخلق الذى تحقق به الذات الأولى وتقيس ما فيها من خصب لا يتناهى فى إمكان الخلق لو جاز استعمال هذا التعبير فالذات توجد من ناحية فى الأزل وأعنى بالأزل الصيروره من غير تعاقب ، وتوجد من ناحية أخرى فى الزمان المتجدد الذى اتصوره منسوبا إلى الأزل نسبة عضوية بوصفه مقياساً للتغير من غير تعاقب . وبهذا المعنى وحده يمكن فهم الآية القرآنية : « وله اختلافُ الليل والنهار »[1] وقد تحدثت فى محاضرتى السابقة بما فيه الـكفاية عن هذا الجانب الصعب من هذه المسألة . وقد آن الأوان للانتقال إلى البحث فى صفتى العلم والقدرة من صفات الله .

إن صفة العلم عندما تسند إلى الذات المتناهية تعنى دائماً العلم الاستطرادى ، وهو فعل حادث يدور حول « غير » متميز عن الذات مفتَرَض وجوده فى حد ذاته مواجه للذات التى تعلمه . والعلم بهذا المعنى ، حتى إن نحن جعلناه يمتد إلى حد أن يكون علماً محيطاً بكل شىء ، فلا بد أن يظل دائماً نسبياً بالقياس إلى « الغير » المواجه للذات العالمة . و إذن فلا يمكن أن يسند هذا العلم إلى الذات

(١) المؤمنون ، آية ٨٠

الأولى . لأنها إذ كانت محيطة بكل شيء لا يمكن أن نتصور فيها مماثلة للذات المتناهية . والعالم كما رأينا فيما سلف ليس « غيرا » موجوداً فى حد ذاته مقابلا للذات الإلٰهية . ولا يبدو لنا العالم بوصفه « غيرا » قائماً بنفسه إلا إذا نظرنا إلى الخلق باعتباره حادثاً معيناً فى وجود الله فالذات المحيطة بكل شيء لا يوجد بالنسبة إليها « غيرٌ » . فعلم الله وعمله ، أى صفة العلم وصفة الخلق أمر واحد . ولقد يُعترض بأن الذات ، متناهية كانت أو غير متناهية ، لايمكن تصورها دون « غير ذات » مقابل لها . فإذا كان لايوجد شيء خارج الذات الأولى فلا يمكن تصورها ذاتاً . والجواب على هذا هو أن صفات السلوب لا تغنى شيئاً فى تقرير أمر ثبوتى ينبغى أن يقوم على طبيعة الحقيقة كما تتكشف فى التجربة . وفحصُنا عن التجربة يظهر أن الحقيقة الأولى حياة يحدوها العقل ونحن بالنظر إلى تجربتنا الشعورية لا نستطيع أن نتصورها إلا وحدة عضوية إلا شيئاً محبوك الأطراف وله نقطة مركزية يرجع إليها ، وإذ كانت هـذه هى طبيعة الوجود ، فإن الوجود الأول لا يمكن تصوره إلا ذاتاً . فالعلم بمعنى العلم الاستطرادى مهما بلغ فى عدم تناهيه لا يمكن أن يسند إلى ذات تعلم وهى فى الوقت نفسه تؤلف موضوع الشيء المعلوم . ومن سوء الحظ أن اللغة لا تسعدنا فى هذا المقام ، فليس لدينا كلمة تعبر عن نوع العلم الذى يخلق موضوعه أيضاً .

والتصور الآخر الممكن للعلم الإلٰهى هو العلم المطلق بمعنى أنه فعل من أفعال الإدراك مفرد غير قابل للتجزئة ، فيه يحيط علم الله مباشرة فى آن من آنات الأزل بمجرى التاريخ كله على اعتباره نظاماً لحوادث معينة . وهذه هى الصورة التى تصورَ فيها علمَ الله كل من جلال الدين داوانى ، وعراقى ، والأستاذ رويس (Rvyce) فى عون الحاضر . وهناك شيء من الصدق فى هذا التصور ، ولـكنه يوحى بأن العالم عالم مغلق ، بأنه مستقبل مقرر ، وتقدير سابق غير قابل للتغيير لنمط من الحوادث المعينة وهى تشبه قضاء وقدراً أعلى عيّن اتجاهات قوة الله الخالقة تعييناً لا رجعة فيه .

والواقع هو أن اعتبار العلم الإلٰهى نوعا من علم مطلق سلبى ليس شيئاً أكثر من الفراغ الجامد الذى اتسمت به الطبيعيات قبل أينشتاين ، والذى يضفى على الأشياء شبه وحدة بإمساكها معاً ؛ فهو أشبه بمرآة صامتة تنعكس فيها جزئيات مركب يتألف من أشياء تامة الصنع بالفعل ، مما لا ينعكس فى الشعور المتناهى إلا قطعة قطعة . والعلم الإلٰهى يجب أن نتصوره قوة حية خالقة تتعلق بها الأشياء التى تبدو أنها تتمتع بالوجود لحقها الذاتى المستقل فى الوجود تعلقاً عضويا ، وتصورنا لعلم الله على أنه أشبه بمرآة تنعكس فيها صور الموجودات يثبت من غير شك علم الله السابق بالحوادث التى تقع فى المستقبل ، ولكن لا خفاء فى أننا نفعل ذلك بانتقاص حرية الذات الإلٰهية واختيارها .

إن المستقبل يوجد من غير شك وجوداً سابقاً فى الكل المتكامل لحياة الله الخالقة ، ولكنه يوجد وجوداً سابقاً بوصفه إمكاناً محتملا أى بالقوة ، لا بوصفه نظاماً مقرراً لحوادث لها شكل معيّن . ولعلنا لو ضربنا المثل على ذلك ، تيسر لنا فهم ما أريد . هب ، كما يحدث أحياناً فى تفكير البشر ، أن فكرة خصيبة ، تشتمل على الكثير من وجوه التطبيق ، بزغت فى ضوء شعورك فإنك تدركها فى الحال بوصفها كلا مركباً ولكن عمل العقل فى تفريع مشتملاتها المتعددة أمر يحتاج إلى وقت . فكل إمكانيات الفكر تحضر فى عقلك بقوة البداهة . وإذا غاب عنك إمكان ما فى لحظة معينة من الزمان ، بوصفه إمكاناً ، فليس هذا لقصور فى علمك ، بل لأنه ليس هناك إمكان ليُعلم بعد . وتُظهر الفكرة إمكانيات تطبيقها على الأيام وقد ينقضى فى بعض الأحيان أكثر من جيل من المفكرين قبل أنْ تستوعب هذه الإمكانيات . كما أنه ليس ممكناً ، مع اعتبار علم الله نوعا من علم مطلق سلبى ، أن نصل إلى معنى الخالق . وإذا اعتبر التاريخ مجرد صورة شمسية لنمط من حوادث سبق بها القضاء ، تتكشف لنا تدريجاً ، فإنه لا يكون فيه مجال للجدة والإبداع ، وعلى هذا لا نستطيع أن نجعل لكلمة الخلق معنى مع

أنها لها معنى فى نفوسنا إلا لأننا نقدر نحن على الابتكار والإبداع . والحق هو أن الجدل الدينى كله الذى ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلى المجرد دون اعتبار ما للحياة من التلقائية التى هى حقيقة من حقائق التجربة الواقعة .

ولا شك فى أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائى ، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به ، يتضمن تحديداً لحرية الذات المحيطة بكل شيء . ولـكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج ، بل نشأ عن حريتها الخالقة التى شاءت أن تصطفى بعض الذوات المتناهية لتقاسمه فى الحياة والقوة والاختيار .

ورب سائل يقول : ولـكن كيف يكون فى الإمكان التوفيق بين التحديد وبين القدرة المطلقة ؟ وينبغى ألا يخيفنا لفظ « التحديد » فالقرآن لا يستحسن الـكليات المجردة بل يعنى دائماً بالمشخّص المعيّن ؛ ذلك المشخّص الذى لم تتعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثاً على يد النظرية النسبية .

وكل فعل سواء أكان متصلا بالخلق أم غير متصل به هو نوع من التحديد يستحيل بغيره أن نتصور الله ذاتا فعالة متحققة الوجود فى الخارج . ولو أنا تصورنا القدرة المطلقة تصوراً مجرداً لـكانت مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الأهواء ولا حد لها . والقرآن يصور الطبيعة تصويراً واضحاً محدداً بوصفه عالماً يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض ، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الإلٰهية ، ويرى أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى ، لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما فى المتواتر المطرد المنظم .

وفى الوقت نفسه يصور القرآن الله والفضل كله بين يديه[1] . وإذا كانت الإرادة الإلهية التى يحددها العقل إرادة خيّرة ، فإن معضلة جدّية تعترض سبيلنا ، تلك هى أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث يتضمن آلاما وظلما تـكاد تشمل

---

(١) يشير إلى الآيات : « قل إن الفضل بيد الله ، يؤتيه من يشاء » آل عمران آية ٧٣ ؛ « وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » . الحديد ، آية ٢٩ « بيدك الخير ، إنك على كل شيء قدير » . آل عمران آية ٢٦ (مهدى علام)

العالم كله . ولا شك فى أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ولـكن ظاهرة الألم تـكاد تـكون عامة ، وإن كان من الحق أيضا أن البشر فى مقدورهم احتمال الألم ، وقد احتملوا المرير منه فى سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا فإن حقيقتى الشر الأخلاقى والشر المادى تبرزان فى الوجود الطبيعى . وليست نسبية الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله بمصدر عزاء لنا ، لأنه على الرغم من كل هذه النسبية وهذا التبديل فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير و بين شيوع الشر فى خلقه ؟ هذه المعضلة المؤلمة هى فى الواقع مشكلة الألوهية . ولم يتناول واحد من الـكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى مما كتبه « نومان Naumann » فى كتابه « رسائل عن الدين » (Briefe Uber Religion) إذ قال :

« إن لنا معرفة بالـكون ترينا إله قوة وقدرة يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظلّ والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة النجاة والخلاص إذ تقرر أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسى بإله العالم يولّد خلق الـكفاح فى سبيل الوجود ، وعبادة أبى يسوع المسيح تبعث خلق الرحمة . ومع هذا فهما ليسا إلهين ، بل هما إله واحد تتشابك ذراعاهما بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول وأين وكيف يحدث ذلك » .

أما « بروننج Browning »[1] المتفائل فالعالم عنده على خير حال . ولـكن « شوبنهور Schopenhaure » المتشائم يرى العالم شتاء واحداً متصلا تتصرف فيه إرادة عمياء فى صور لا تتناهى من المخلوقات الحية الذين يندبون حياتهم حيناً ثم يختفون إلى الأبد . ونقطة الخلاف بين التفاؤل والتشاؤم ليس من الميسور أن نقطع فيها برأى فى المرحلة الحاضرة من مراحل علمنا بالـكون ؛ فتكوينا العقلى هو بحيث لا يمكننا إلا من معرفة الموجودات معرفة جزئية لا غير ، فلسنا بقادرين على

---

(١) شاعر إنـكليزى ذو نزعة دينية فلسفية ١٨١٢ — ١٨٨٩ (م ٠ ع ٠)

إدراك المعنى الكامل للقوى الكونية العظيمة التى تنشر الخراب والدمار ، وهى فى الوقت نفسه تحفظ الحياة وتزيدها قوة ونماء . وتعاليم القرآن التى تؤمن بإمكان تقويم سلوك الإنسان و بسط سيادته على قوى الطبيعة ، لا هى بالمتفائلة ولا هى بالمتشائمة بل هى تحسن الظن بالعالم فتسلّم بعالم ينمو و يزداد ، و يحرّكها الأمل فى انتصار الإنسان آخر الأمر على الشر .

على أننا نجد السبيل لفهم معضلتنا هـذه فهماً أوفى فى القصة التى تسمى قصة هبوط الإنسان ، والقرآن يحتفظ فى سردها بشىء من الرموز القديمة ، ولكنه يحوِّر القصة تحويراً ملموسا ليجعل لها معنى جديدا مختلفا عن معناها السابق كل الطرافة . وطريقة القرآن فى تحوير القِصص تحويراً جزئيا أو كليا ليبعث فيها معانى جديدة يلائم بينها و بين روح التقدّم فى الزمن أمر له خطره ، ولكن دارسى الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على سواء كادوا يهملونه على الدوام . وهدف القرآن من إيراد هذه القصص قلما يكون العرض التاريخى بل يكاد دائماً يهدف إلى أن يجعل لها مغزى عاما أو مضمونا فلسفيا . و يحقق قصده هذا بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التى من شأنها أن تحدد معنى القصة بصبغها بصبغة حادثة تاريخية معيّنة ، وكذلك بحذف التفصيلات التى تبدو خاصة بنوع آخر من الشعور . وهذه الطريقة ليست غير مألوفة فى عرض القصص ، فهى شائعة فى الأدب الذى لا يعالج الموضوعات الدينية . فمن ذلك مثلا قصّة فاوست فقد أضفت عليها عبقرية جيته معنى جديدا تمام الجدة .

ولننتقل إلى قصة هبوط آدم من الجنة ، إننا نجدها فى آداب العالم القديم على صور مختلفة . ومن المستحيل حقاً أن نحدد مراحل نموّها ، وأن نرسم فى وضوح البواعث الإنسانية المختلفة التى لا بد أن تكون قد أثرت فى تحديدها البطىء . ولكنّا إذا قصرنا بحثنا على صورة القصة كما جاءت عند الساميين فإن من المرجح جدا أنها نشأت عن رغبة الإنسان البدائى فى أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة وسوء

حاله فى بيئة غير مواتية له ، تفيض بالمرض والموت ، وتعوقه من كل ناحية فى سعيه لاستبقاء حياته . ولما لم يكن للإنسان أى سلطان على قوى الطبيعة ، فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعيا ، وعلى ذلك نجد فى نقش بابلى قديم ثعبانا (رمز عضو التذكير) وشجرة ، وامرأة تقدم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة) . ومعنى هذه الأسطورة واضح هو أن سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسى بين الرجل للمرأة لأول مرة . ويتضح لنا أسلوب القرآن فى عرض هذه القصة عندما نقرنه بما ورد فى سفر التكوين . ونقط الخلاف الظاهرة بين رواية القرآن ورواية التوراة تشير إلى غرض القرآن إشارة لا تقبل الخطأ : —

١ — فالقرآن يسقط من روايته إسقاطاً تاماً ذكر الحيّة ، وحكاية خلق حوّاء من ضلع من ضلوع آدم . وحذف حكاية الحيّة تجريد للقصة من طابعها الجنسى ومما توحى به أصلا من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة ، وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخى ، كما هو الحال فى كتاب العهد القديم الذى يعطينا وصفاً لأصل الرجل والمرأة تمهيداً لبيان تاريخ إسرائيل . نعم ورد فى آيات القرآن التى تتحدث عن أصل الإنسان بوصفه كائناً حياً ، لفظ « بشر » أو « إنسان » لا لفظ « آدم » ، الذى احتفظ به للإنسان من حيث هو خليفة الله فى الأرض . ويزداد غرض القرآن تحققاً بحذفه أسماء الأعلام مثل آدم وحواء اللذين ورد ذكرهما فى رواية التوراة ؛ واستبقاء القرآن للفظ « آدم » واستعماله له إنما هو للدلالة على معنى أكثر مما هو للدلالة على اسم فرد معيّن من البشر . واستعمال اللفظ على هذا الوجه لايعوزه الدليل من القرآن نفسه . فالآية الآتية واضحة تماماً فى هذا المعنى « ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » الأعراف : آية ١١

٢ — يقسم القرآن القصة إلى حادثتين متمايزتين : إحداهما تتعلق بما يصفه بالشجرة فقط ، والأخرى خاصة بشجرة الخلد وملك يبلى . وردت الأولى فى سورة الأعراف (السورة السابعة)[١] ، والثانية فى سورة طه (السورة العشرين)[٢] ، ورواية القرآن تقوم على أن آدم وزوجه أزلهما الشيطان الذى يوسوس فى صدور الناس فذاقا من ثمار الشجرتين كلتيهما ؛ على حين رواية العهد القديم تقوم على أن الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه الأول وأن الله أقام فى الجانب الشرقى ملائكة وسيفا من لهب يتحرك فى جميع الجهات لحراسة طريق شجرة الحياة .

٣ — يلعن العهد القديم الأرض لعصيان آدم . أما القرآن فيجعل الأرض مستقرا ومتاعا للإنسان ينبغى أن يشكر الله عليه . « ولقد مكّنّاكم فى الأرض ، وجعلنا لكم فيها معايش ، قليلا ما تشكرون » الأعراف : آية ١٠ . كما أنه ليس هناك من سبب لافتراض أن كلمة « جنة » (أى حديقة) استعملت فى هذا السياق للدلالة على جنة وراء الحس . يفترض أن الإنسان هبط منها إلى هذه الأرض ، وطبقاً للقرآن وليس الإنسان غريباً عن هذه الأرض ، إذ يقول : « والله أنبتكم من الأرض نباتا »[٣] . فالجنة التى ورد ذكرها فى القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التى جعلها الله مقاما خالداً للمتقين .

فالجنة التى وعد المتقون وصفها القرآن بقوله : « يتنازعون فيها كأساً لا لغو فيها ولا تأثيم »[٤] . وفى مقام آخر يصفها بقوله : « لا يمسّهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين »[٥] . على أن الجنة التى ورد ذكرها فى القصة كان أول ما وقع فيها

---

(١) يشير الكاتب إلى الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ من سورة الأعراف . وقد وردت إشارة أخرى إلى هذه الشجرة فى سورة البقرة آية ٣٥

(٢) يشير إلى الآية ١٢٠ [مهدى علام]

(٣) سورة نوح ، آية ١٧ [م . ع]

(٤) سورة الطور ، آية ٢٣ (المترجم)

(٥) سورة الحجر ، آية ٤٨ (المترجم)

معصية الإنسان لربّه ثم خروجه من الجنة . والواقع أن القرآن نفسه يفسّر معنى « الجنة » كما استعملها فى روايته فنى بيان الحادثة الثانية التى وقعت فى هذه القصة يصف القرآن الجنة فيقول : « إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى »[1] وعلى هذا فإننى أميل إلى اعتبار الجنة التى جاء ذكرها فى القرآن تصويرا لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التى يعيش فيها ، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التى تحدد نشأتها ، دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية .

وهكذا نرى أن قصة هبوط آدم كما جاءت فى القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب ، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعنى الهبوط أى فساد أخلاقى ، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس ، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة علية شخصية بوجوده . هــذا إلى أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سجنت فيه إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية . فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء فى القرآن وغفر له . وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسرا : بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقى الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذى قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير . وعلى هذا فإن الحرية شرط فى عمل الخير . ولكن السماح بظهور ذات

---

(١) سورة طه ، الآيتان ١١٨ — ١١٩ . [المترجم]

متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو فى الحق مغامرة كبرى ، لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه . وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة فى الإنسان . ولقد بقى على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل الثقة . وربما كانت مغامرة كهذه هى وحدها التى تيسّر الابتلاء والتنمية للقوى الممكنة لوجود خلق على « أحسن تقويم »[١] ثم ردّ « إلى أسفل سافلين »[٢] . وكما يقول القرآن : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » سورة الأنبياء آية ٣٥ ، فالشر والخير إذن وإن كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزءا من نفس الكل . وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها ، لأن الحقائق أمور كلية يجب أن تفهم عناصرها بما بينها من نسب وإضافات .

والحكم المنطقى إنما يفرّق بين عناصر الحقيقة الواحدة لكى يكشف عن توقف كل منها على الآخر .

وفضلا عن هذا فإن طبيعة النفس هى أن تبقى على ذاتها من حيث هى نفس وبسبب هذا تنشد المعرفة ، والتكاثر ، والقوة ، أو كما جاء القرآن تسعى وراء «ملك لا يبلى » . والحادثة الأولى فى رواية القرآن للقصة تتعلق برغبة الإنسان فى المعرفة والثانية تتعلق برغبته فى التكاثر والقوة . وفيما يتصل بالحادثة الأولى لا بد من إيضاح أمرين : الأول هو أنها ذكرت مباشرة بعد الآيات التى وصفت تفوّق آدم على الملائكة فى معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها . والمقصود من هذه الآيات — كما بيّنت آنفا — بيان أن المقصود طبيعة المعرفة الإنسانية . وفيما يتعلق بالأمر الثانى تحدثنا مدام بالڤاتسكى (Ba!vatski) التى كانت على حظ كبير من العلم

(١) ، (٢) الإشارة إلى قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ؛ ثم رددناه أسفل سافلين » . سورة التين الآيتان ٤ — ٥ . [مهدى علام]

بالرمزية القديمة فتقول فى كتابها « المذهب السرى » (Secret Doctrine) : إن الشجرة كانت عند القدماء رمزاً خفيا على علم الغيب . وواضح أن آدم حرم عليه أن يذوق ثمر هـذه الشجرة لأن تناهيه من حيث هو نفس ، ولأن عتاده الحسى وقواه العاقلة — كل ذلك كان ، بصفة عامة ، مهيئاً لنوع آخر من أنواع المعرفة ، هو النوع الذى يقتضى الـكدّ فى معاناة الملاحظة ، ولا يقوى إلا على التجمع البطىء . ولـكن الشيطان أغوى آدم على أن يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة وانقاد له آدم ، لا لأن الشر كان متأصلا فى نفسه ، ولـكن لأنه كان عجولا بطبعه أراد أن يحصّل المعرفة عن أقرب طريق . وكان السبيل الوحيد لتقويم هذا الميل فيه أن يوضع فى بيئة ، مهما تـكن مؤلمة له ، فإنها كانت أكثر ملاءمة لإبراز قواه العاقلة . وعلى هذا فإن إدخال آدم فى بيئة مادية مؤلمة له لم يكن القصد منه عقابه ، بل كان المراد به بالأحرى القضاء على صد الشيطان الذى احتال — بسبب عداوته للإنسان — بلين القول على أن يبقيه جاهلا للنعيم الذى ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين . ولـكن بقاء ذات متناهية فى بيئة كؤود يتوقّف على التزايد المستمر للمعرفة القائمة على التجربة الواقعة . وتجارب هـذه الذات المتناهية التى تنفسح أمامها إمكانات عدّة . إنما تزداد وتتسع ، بطريقة المحاولة والخطأ . وعلى هذا فإن الخطأ الذى قد يوصف بأنه نوع من الشر العقلى عامل لا محيص عنه فى بناء التجربة .

ويروى القرآن الحادثة الثانية فى قصة الهبوط من الجنة على النحو الآتى :

« فوسـوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ، فأكلا منها ، فبدت لهما سوءاتهما ، وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى » سورة طه آية ١٢٠ — ١٢٢ فالفـكرة الأساسية هنا تشير إلى رغبة الحياة رغبة لا تقاوم فى الحصول على مُلك لا يبلى ، فى حصول الإنسان على مسلك لانهائى من حيث هو فرد ذو وجود متحقق .

ولـكن لمـا كان الإنسان كائنا فانيا يخشى انقضاء سيرته بموته ، لم يكن أمامه من سبيل إلاّ أن يحقّق نوعا من الخلود الجماعى بالتـكاثر والتوالد .

وأكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التى لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثى ، وهو التمييز الذى به يتـكاثر لـكى ينجو من الفناء الـكلى . كما لو كانت الحياة تقول للموت : كلما اكتسحتَ جيلا من الأحياء ، أخرجتُ جيلا آخر . والقرآن يستبعد الرمز لعضو التذكير الذى جاء فى الفن القديم ، ولـكنه يشير إلى أول اختلاط جنسى بما اعترى آدم من الخجل الذى يبدو فى حرصه على ستر عريه . وبعد ، فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين ، وفردية متحققة الوجود فى الخارج ، وهـذه الفردية المتحققة ، مشاهدةً فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية — هى التى يتـكشف فيها ما لله من وجود غير متناه . على أنّ ظهور الفرديات وتـكاثرها ، وكل منها جاعل نصب عينيه الـكشف عن إمكانياته هو ، باحث عن أسباب مُلـكه (دائرة اختصاصه) ، لا بد من أن يعقب الـكفاح المرير بين الناس . يقول القرآن : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو »[1] . وهـذا الصراع المتبادل بين الأفراد المتعارضين هو مصدر ألم الدنيا الذى يبعث فى الحياة الفانية النور والظلمة كليهما وفى الإنسان الذى تتعمق فرديته فتصبح شخصيّة . تهيئ له إمكان ارتـكاب الشر ، يصبح الشعور بمأساة الحياة عنده أكثر حدة وشدة . على أن رضى الإنسان بوحدة الشخصية بوصفها صورة من صور الحياة ، يتضمن الرضى بجميع العيوب التى تنشأ عن تناهيها . ويصف القرآن الإنسان بأنه أخذ على عاتقه عبء الأمانة التى أبت السموات والأرض والجبال أن يحملنها فيقول « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض

---

(١) الأعراف آية ٢٤ [المترجم]

والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا » سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

أفنستجيب إذن لأمانة الشخصية مع كل ما يصاحبها من شرور أم لا نستجيب لها ؟ إن الرجولة الحقة ، كما جاء فى القرآن ، هى الصبر فى البأساء والضراء[1] . على أننا فى المرحلة الحاضرة من مراحل تطور الشخصية لا نستطيع فهم كل ما تنطوى عليه التجارب التى تنشأ عن قوة الألم الجارفة ، فلربما اكسبت النفس منها قوة تقاوم بها ما قد يواجهها من انحلال . ولكننا عندما نورد هذا السؤال نتجاوز حدود التفكير المجرد . وهذه مسألة يظهر فيها الإيمان بفوز الخير فى النهاية كعقيدة من عقائد الدين « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » سورة يوسف . آية ٢١ .

لقد بينت لكم كيف يمكن تأييد فكرة الإسلام عن الله تأييدا مستمدا من الفلسفة ، ولكن مطامح الدين — كما قلت فيما سبق — تسمو على مطامح الفلسفة ؛ فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال آكد بموضوع علمه ، والعبادة أو الصلاة التى تختتم بالهداية الروحانية هى الوسيلة لتحقيق هذا الاتحاد . على أن العبادة لها تأثير يختلف باختلاف أنواع الوعى فهى فى حالة وعى النبوة مبدعة فى الغالب ، أى أنها تتجه إلى خلق عالم أخلاق جديد يجوز أن نقول إنه يطبّق فيه تعاليم دعوته أى يختبر فيه نتائج وحيه . وسوف أتبسط فى الحديث عن ذلك فيما بعد فى محاضرتى عن معنى الثقافة الإسلامية .

أما العبادة فى حالة وعى الصوفى فهى فى معظمها تتصل بالمعرفة . وهذه

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : « والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون » . البقرة ، آية ١٧٧ [مهدى علام] .

الناحية المعرفية هى التى سأحاول الكشف عن معنى الصلاة عن طريقها .
ووجهة النظر هذه مبررة تمام التبرير بالنظر إلى الباعث الأصلى على العبادة .
و إنى أوجه أنظاركم إلى الفقرة الآتية المنقولة عن العالم النفسانى الأمريكى الكبير
الأستاذ وليم جيمس William James . يقول وليم جيمس « يرجح لدينا أن
الناس سيظلون يصلون إلى آخر الزمان ، بالرغم مما قد يأتى به العلم من
عكس ذلك ، اللهم إلا إذا تغيّرت طبيعتهم العقلية إلى حالة ليس لدينا شىء مما
نعرفه يهدينا إلى توقّعها . والباعث للإنسان على الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة
هى أن النفس الإنسانية التجريبية و إن كانت فى صحيحها نفسا اجتماعية فإنها
لا تستطيع أن تعثر على ندّها . (أى « رفيقها الأعظم ») إلا فى عالم مثالى . . .
ومعظم الناس تنطوى صدورهم على ما يشير إليه دواما أو بين حين وحين . وأهون
منبوذ على وجه الأرض يستطيع أن يشعر بحقيقته و بقوته بفضل هذه المعرفة
الرفيعة . هذا إلى أن عالما مجرداً من مثل هذا الملاذ الباطنى لابد من أن يكون
بالنسبة لمعظمنا عذاب السعير ، فيما لو أعوزتنا النفس الاجتماعية الظاهرة وتخلت عنا .
أقول « بالنسبة لمعظمنا » لأنه من الراجح أن الناس تتفاوت تفاوتا بيّنا فى مقدار
شعورهم بهذا المنفرج المثالى فهو جزء جوهرى جداً فى شعور بعض الناس أكثر
مما هو فى شعور غيرهم . ور بما كان أولئك الذين فيهم هذا الشعور على أقواه هم
أكثر الناس تدينا ؛ ولكنى على يقين من أنه حتى أولئك الذين يزعمون فقدان
هذا الشعور فقدانا تاما ، يخدعون أنفسهم إذ هو موجود فيهم بمقدار ما .

ومن ثم ترون أن الكلام عن الصلاة من الناحية السيكولوجية يدل على
أنها غريزية فى أصلها . فالصلاة التى تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك
فالصلاة فى أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد . وهى كالتأمل أيضاً فى أنها
فعل من أفعال التمثل ، ولكن التمثل فى حالة الصلاة يتجمع مترابطاً فيحصل بذلك
على قوة لا يعرفها التفكير المجرد . فالعقل فى تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة و يتقصى

آثاره ، ولـكنه فى الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات البطيئة الخطو ، ويسمو فوق التفـكير ليحصّل الحقيقة ذاتها ، لـكى يصبح شريكا فى حياتها شاعراً بها . وليس فى هذا شىء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هى وسيلة للهـداية الروحانية فعل حيوى عادى تـكشف به فجأة شخصيتنا التى تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها فى الوجود الخضم الأكبر للحياة . ولا تظنوا أننى أتحدث عن الإيحاء الذاتى . فالإيحاء الذاتى لا دخل له بتفتح ينابيع الحياة التى تستقر فى أعماق الذات الإنسانية ، وهو لا يشبه الهداية الروحانية لأنها تبعث فى النفس قوة جديدة بتكييف شخصية الإنسان ، أما الإيحاء الذاتى فلا يخلّف من بعده مؤثرات دائمة فى الحياة .

ولست أتحدث كذلك عن طريقة خفية خاصة من طرق المعرفة ؛ بل كل ما استهدفه إنما هو أن أركز انتباهـكم على تجربة إنسانية حقيقية ، لها من ورائها تاريخ ومن أمامها مستقبل ، ولقد كشف التصوف من غير شك عن آفاق جديدة من آفاق النفس باتخاذه هذه التجربة الإنسانية موضوعا لدراسة خاصة . والأدب الصوفى مثقف ، ولـكن عباراته صيغت فى صور فـكرية أخذت عن فلسفات بالية فأصبح تأثيرها أدنى إلى العدم فى العقل العصرى ، والبحث وراء عدم لا اسم له كما يتجلى فى تصوف الأفلاطونية الحديثة — سواء أكان هذا البحث عند المسيحيين أم عند المسلمين ، لا يمكن أن يرضى العقل العصرى ، فإنه بما له من عادات التفـكير الواقعى يتطلب معرفة الله معرفة حيّة محسوسة ، وتاريخ الجنس البشرى يدل على أن منزع العقل المتضمن فى العبادة هو مجال لمثل هـذه المعرفة ، والواقع ، هو أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلى لمن يتأمل فى الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فتشحذ بذلك إدراكنا الباطنى لشهود الحقيقة شهوداً أوفى

وأعمق . ولابد لى هنا من اقتباس فقرة جميلة من شعر رومى الشاعر الصوفى يصف فيها سعى الصوفى وراء الحقيقة . يقول :

« ليس كتاب الصوفى مؤلفاً من مداد وحروف ، بل هو قلب أبيض ناصع كالجمد[١] يملك العالم ما يخطه القلم . فما الذى يملكه الصوفى ؟ إنه يملك مايخطه القدم . يسترق الخطو كالصياد يطارد فريسته ، يرى أثر غزال المسك فيقتفيه ، ويكون هذا الأثر زمنا مّا هو الهادى الحق له . ثم يجد بعد ذلك دليله فى رائحة المسك التى يفوح عبيرها من الغزال . وسير مرحلة على هدى رائحة المسك خير من سير مائة مرحلة فى اقتفاء الأثر والدوران حوله » .

والحق أن كل طلب للمعرفة هو فى جوهره صورة من صور الصلاة . فالمتأمل فى الطبيعة تأملا علمياً هو نوع من الصوفى الباحث عن العرفان يؤدى صلاته ، ومع أنه يقتفى فى الحاضر أثر الغزال لا غير ، فيقنع بمسلكه هذا بتحديد طريقة بحثه ، فإن تعطشه للمعرفة سيهديه لا محالة يوما ما إلى حيث يكون مسك الغزال دليلا خيرا من أثره . وهذا وحده سوف يزيد فى سيطرته على الطبيعة . ويمدّه بتلك المشاهدة ، مشاهدة الكل غير المتناهى ، الذى تبحث عنه الفلسفة ولكنها لا تقدر على العثور عليه والمشاهدة[٢] مجردة عن القوة تحقق السمو الخلقى ، ولكنها تعجز عن توفير ثقافة دائمة . والقوة من غير المشاهدة تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية . وعلى هذا يجب أن تجتمع القوة والمشاهدة لكى تمتد الحياة الروحية عند الإنسان .

على أن الغرض الحقيقى من الصلاة يتحقق على خير وجه عندما تكون

---

(١) الجمد : الثلج الرخو ، وهو ما يسمى بالإنجليزية (snow) وهى الكلمة التى ترجم بها المؤلف اللفظ الفارسي (بَرْف) . [مهدى علام]

(٢) المشاهدة فى إصطلاح الصوفية تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق فى الأشياء ، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك — انظر التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق لزكى مبارك ج ١ ص ٧٦

الصلاة جماعة . فروح كل صلاة روح اجتماعية ، حتى الراهب يعتزل جماعة الناس لعله يوفق فى محرابه إلى صحبة الله ، والجماعة أو الطائفة المتعبدة هم أناس اجتمعوا معاً ، يحييهم أمل واحد فيجمعون أمرهم على هدف مقرر ، ويفتحون أعماق أنفسهم لتلبية باعث واحد . وإنها لحقيقة سيكولوجية أن الاجتماع ينمّى قوى الإدراك عند الرجل العادى ، ويعمّق شعوره ، ويحرك إرادته إلى درجة لا يعرفها فى عزلته ووحدته . وفى الحق أن الصلاة باعتبارها ظاهرة سيكولوجية مازالت سراً خفياً ، وذلك لأن علم النفس لم يكشف بعد عن القوانين الخاصة بتزايد الحساسية الإنسانية فى حالة التجمع .

على أن الإسلام يعنى عناية خاصة بطبع الهداية الروحانية بطابع الاجتماع ، عن طريق صلاة الجماعة ، وإذا انتقلنا من صلاة الجماعة كل يوم إلى الحفل السنوى حول المسجد الحرام فى مكة فإنك تدرك فى سهولة ويسر كيف تفسح مناسك الإسلام مجال الاجتماع الانسانى .

فالصلاة إذن سواء فى ذلك صلاة الفرد أم صلاة الجماعة ، هى تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه فى سكون العالم المخيف . وهى فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها فى نفس اللحظة التى تنكر فيها ذاتها ، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملا محركا فى حياة الكون . وصور العبادة فى الإسلام فى صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلى ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً .

وإذ قد تبين من تجارب الجنس البشرى أن الصلاة بوصفها فعلا نفسانياً ظهرت فى صور مختلفة يقول القرآن : « لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه ، فلا ينازعنك فى الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم . وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » سورة الحج : الآيات ٦٧ — ٦٩

وأسلوب الصلاة ينبغى ألا يكون محل نزاع . وليس من روحها فى شىء أى وجهة تولّى شطرها وجهك ، والقرآن صريح فى هذا المعنى إذ يقول « ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثم وجه الله » سورة البقرة : آية ١١٥

«ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ، والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء ، وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » سورة البقرة : آية ١٧٧

على أننا لا نستطيع أن نتجاهل أن وضع الجسم عامل حقيقى فى تعيين اتجاه العقل ، واختيار قبلة واحدة لصلاة المسلمين أريد به أن يكفل وحدة الشعور للجماعة . وهيئتها تخلق على العموم الإحساس بالمساواة الاجتماعية وتقوى أواصره بقدر ما تتجه إلى القضاء على الشعور بالطبقات أو تفوق جنس من المتعبدين على جنس آخر .

إن ثورة روحية هائلة تحدث لو حُمل البرهمى الأرستقراطى المختال فى جنوب الهند على الوقوف مع المنبوذ كتفا إلى كتف فى كل يوم . إن وحدة الذات المحيطة بكل شىء التى تخلق جميع الذوات وتكتب لها البقاء هى التى تصدر عنها الوحدة الضرورية لجميع البشر . وانقسام البشر إلى أجناس وأمم وقبائل قصد به كما جاء فى القرآن سهولة التعارف لا غير[1] .

وعلى هذا فإن صلاة الجماعة فى الإسلام إلى جانب ما لها من قيمة فكرية تشير إلى الأمل فى تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقة من حقائق الحياة وذلك بالقضاء على جميع الفوارق التى تميز بين إنسان وآخر .

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » الحجرات آية ١٣ .
[مهدى علام]

يؤكّد القرآن ، للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها المفعم بالقوّة ، شخصية الإنسان وفرديّته ؛ وله — فى نظرى — رأى معين محدّد فى مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهـذا الرأى فى شخصيّة الإنسان وفرديته وهو رأى يستحيل معه أن تزر وازرة وزر أخرى ، بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب رهين ، هو الذى أدى القرآن إلى رفض فـكرة الفداء . وهناك أمور ثلاثة واضحة كل الوضوح فى القرآن :

١ — أنّ الإنسان قد اصطفاه الله . « ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى » سورة طه : آية ١٢٢ .

٢ — أنّ الإنسان بالرغم من أخطائه جميعا ، أريد به أن يكون خليفة الله فى أرضه « وإذ قال ربك للملائـكة إنّى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبّح بحمدك ، ونقدّس لك . قال إنى أعلم ما لا تعلمون » . سورة البقرة : آية ٣٠ « وهو الذى جعلـكم خلائف الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فى ما آتاكم » سورة الأنعام : آية ١٦٥ .

٣ — أن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعتها على عاتقه « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها الإنسان ، إنه كان ظلوما جهولا » . سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

على أنه مما يثير العجب أن نرى أن وحدة الشـعور الإنسانى وهى مركز الشخصية الإنسانية لم تـكن قط موضع اهتمام جدى فى تاريخ الفـكر الإسلامى . فالمتـكلمون اعتبروا النفس جوهرا لطيفا ، أو مجرد عرض يفنى بفناء الجسد ، ثم يخلق مرة أخرى فى يوم الحشر . وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفـكر اليونانى . أما المدارس الأخرى فينبغى أن نتذكر فى شأنها أن انتشار

الإسلام أدخل فى حظيرته أقواما من ملل مختلفة ، كالنساطرة ، واليهود ، وأتباع زرادشت ممن تكيّفت نظرتهم العقلية بأفكار أخذوها عن ثقافة سادت جميع أجزاء آسيا الوسطى والغربية زمانا طويلا . وهذه الثقافة التى كانت على العموم مجوسية فى نشأتها وفى تطورها ، كانت ترى فى النفس اثنينية نجد صورة قريبة منها منعكسة فى مرآة التفكير الدينى فى الإسلام ، وانفردت العبادة الصوفية بمحاولة فهمها لمعنى وحدة رياضة الباطن التى يصرح القرآن بأنها مصدر من مصادر المعرفة الثلاثة : أما المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة .

وبلغ تطور هذه الرياضة ذروته فى تاريخ الإسلام فى عبارة الحلاّج[1] المشهورة « أنا الحق » . وفسر الذين عاصروا الحلاّج الذين جاءوا من بعده عبارته هذه على أنها تتضمن الشرك . ولكن مجموعة نصوص الحلاّج التى جمعها ونشرها المستشرق الفرنسى ماسينيون M. Massignon لا تدع مجالا للشك فى أن الولىّ الشهيد لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه . والتفسير الصحيح لتجربته إذن ليس هو أن القطرة تنزلق فى البحر[2] ، ولكنه إدراك لحقيقة النفس الإنسانية وتأكيد جرىء لدوامها فى شخصية أعمق ، بعبارة قوية باقية على الدهر .

وتبدو عبارة الحلاج كأنها كانت تحديا للمتكلمين .

---

(١) ذهب الغلاة من المتصوفة إلى القول بأنه لا موجود فى كل شىء إلا الله ، ونشأ عن هذا النزع مذهب فى وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين . ويشير المؤلف هنا إلى ما روى عن الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤ — ٣٠٩ هـ) من نحو قوله : أنا الحق ، وما فى الجبة إلا الله ؛ أو قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

راجع تاريخ فلسفة الإسلام ، تأليف دى بور ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ١٩٣٨ ص ٧٣ — ٧٤ هامش . [المترجم]

(٢) فناء الذات الإنسانية واختفاؤها فى ذات الله . [المترجم]

على أن الصعوبة التى يعانيها المحدثون فى دراسة الدين هى أن هذا الضرب من التجربة ، ولو أنه قد يكون عاديا جدا فى بدايته ، فإنه يشير فى ازدهاره واكتماله إلى مستويات من الوعى غير معروفة . ولقد أحسّ ابن خلدون منذ زمان طويل بالحاجة إلى منهج علمىّ فعّال للبحث فى هــذه المستويات . ولم يدرك علم النفس الحديث إلا أخيرا هذا المنهج ، ولــكنه لم يقدر بعد على أن يذهب وراء الــكشف عن السمات المميزة لمستويات الوعى الصوفى . ولما لم يكن فى أيدينا حتى الآن طريقة علمية نتناول بها هــذا الضرب من التجربة التى بنيت عليها أحكام كالتى قال بها الحلاج ، فإننا لا نستطيع أن ننتفع بمـا فيها من إمكانيات من حيث هى تجربة موصلة للمعرفة ، ثم إن الآراء الدينية التى صيغت فى مصطلحات أخذت عن فلسفات تكاد تكون ميّتة ، أصبحت عديمة الجدوى لأولئك الذين لهم أساس من تفكير عقلى مختلف .

وعلى هــذا فالمهمة الملقاة على عاتق المسلم العصرى مهمة ضخمة ؛ إذ عليه أن يفــكّر تفكيراً جديداً فى نظام الإســلام كله دون أن يقطع ما بينه و بين المــاضى قطعا تاما . ولعل أول مسلم أحسّ بإلحاح روح جديدة فيه شاه ولىّ الله الدهلوى . ولــكن الرجل الذى أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته ، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفــكر والحياة فى الإســلام ، جامعاً إلى ذلك أفقاً واسعا نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضى والمستقبل ، هو جمال الدين الأفغانى . ولو أنّ نشاطه الموزّع الذى لم يعرف الــكلال اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاما لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلــكه فى الحياة ، لو أنه اقتصر على ذلك لــكان العالم الإسلامى أقوى أساسا من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال ، وفى روح من الاستقلال والبعد عن الهوى ، وأن نقدر تعاليم

الإسلام فى ضوء هذه المعرفة ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين وهذا هو الذى أعتزم فعله فى موضوع هذه المحاضرة .

أقام برادلى Bradley خير دليل فى تاريخ الفكر الحديث على استحالة إنكار حقيقة النفس ؛ ففى كتابه الموسوم « دراسات أخلاقية » (Ethical Studies) يفترض حقيقة النفس ، وفى كتابه « المنطق » (Logic) يعد النفس فرضا عمليا أى أنه صحيح النتائج وإن لم يقم عليه برهان أما فى كتابه الموسوم «الظاهر والحقيقة» (Appearance and Reality) فإنه يجعل النفس موضوعا للبحث العميق ، وفى الحق ، إن الفصلين اللذين عقدهما عن معنى النفس وحقيقتها يمكن اعتبارهما نوعا من الفكرة الأوبانشادية[1] الحديثة عن بطلان حقيقة النفس الإنسانية (Jiv Atoma)[2] يقول برادلى : إن الدليل على الحقيقة هو خلوها من التناقض ، ولما كان الفحص يكشف عن أن المركز المتناهى للتجربة تشوبه متضادات غير قابلة للتوفيق بينها ؛ من تغيّر ودوام ، ووحدة وكثرة فإن النفس مجرد وهم وخداع . وأيا كان رأينا فى النفس — أهى الشعور أم وحدة الشخصية أم الروح أم الإرادة فإنها لا يمكن أن تفحص إلا بقوانين الفكر وهى اعتبارية بطبيعتها وكل اعتبارى يتضمن المتناقضات .

على أنه بالرغم من أن هـذا المنطق القاسى يظهر النفس فى صورة مجموعة من خليط مهوش ، فإن برادلى اضطر إلى التسليم بأن النفس يجب « أن تكون حقيقية بمعنى ما » ، « وأمر لا مشاحة فيه بوجه ما » . وقد يسهل علينا أن نسلم بأن النفس ، فى تناهيها ، عديمة الكمال من حيث هى وحدة من وحدات الوجود .

---

(١) Upanishad الأوبانشاد كتاب من كتب البراهمة المقدسة يشتمل على الآراء الفلسفية ويختص بالبحث فى طبيعة الإنسان والكون . وأهم تعاليمه القول بوحدة النفس الإنسانية atman والنفس الكلية وهى براهما .

قاموس وبستر ص ٢٧٩٩ ، جـ ٢ [المترجم]

(٢) Jiv Atama النفس الإنسانية .

وفى الحق أن طبيعتها تنحصر فى مواصلة السعى لـكى تصبح وحدة أكثر شمولا ، وأقوى أثراً ، وأعظم اتزانا وتفرداً . ومن يدرى عدد أنواع البيئات المختلفة التى تحتاج إليها النفس لـكى تصبح وحدة كاملة ؟ وهى فى مرحلة تركيبها الحاضرة عاجزة عن الاحتفاظ باستمرار توترها من غير أن يعاودها ارتخاء النوم المستمر . وقد يخلّ بوحدتها أحيان باعث تافه و يبطلها بوصفها قوة مدبرة متصرفة . ولـكن مهما يذهب الفكر فى التحليل والتشريح فإن شعورنا بالذاتية هو الشعور الذى تنتهى إليه ، وقد بلغ من القوة مبلغاً انتزع من الأستاذ برادلى التسليم بحقيقة النفس كرها .

وعلى هذا فإن المركز المتناهى للتجربة حقيقى ، حتى و إن كانت حقيقته من العمق بحيث لا يمكن إخضاعها لأساليب الجدل الفكرى .

إذن فما الصفة المميزة للنفس ؟

إن النفس تتكشف كوحدة مما اصطلحنا على أن نسميه الحالات العقلية . والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض ، بل كل حالة منها فيها معنى غيرها من الحالات كما أنها تنطوى عليها . وهى توجد كوجوه أو مظاهر لـكلٍّ مركبٍ يسمى العقل . على أن الوحدة الأساسية (العضوية) لهذه الحالات المتضايفة ، أو فلنقل ، لهذه الحوادث هى نوع خاص من الوحدة ، يختلف اختلافا أساسياً عن وحدة الشىء المادىّ ، لأن أجزاء الشىء المادى قد توجد منعزلة بعضها عن بعض ، أما الوحدة العقلية ففريدة تماما . فلسنا نستطيع أن نقول إن عقيدة من عقائدنا مستقرة إلى يمين عقيدة أخرى أو إلى يسارها . كما أنه ليس من الممكن أن نقول بأن تقديرى لجمال « تاج محل » [1] يختلف باختلاف بعدى عن

(١) ضريح فخم شيده فى ١٦٣١ — ١٦٤٥ الإمبراطور المغولى شاه جهان ببلدة أكرا بالهند .

« أ كرا »[1] . ففكرتى عن المكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان .

وفى الحق أن النفس تستطيع التفكير فى أكثر من نظام مكانى واحد . فمكان الشعور المستيقظ ومكان الحلم ليس بينهما صلة متبادلة ، ففيما يتعلق بالجسم لا يمكن أن يوجد إلا مكان واحد . وعلى هذا فالنفس تتقيد بالمكان بالمعنى الذى يتقيد به الجسم بالمكان ، وكذلك الحوادث العقلية والحوادث الطبيعية يوجد كل منهما فى زمان ، ولكن مدى زمان النفس يختلف اختلافا أساسياً عن مدى زمان الحادث المادى . فمدة الحادث المادىّ تستطيل فى المكان كحقيقة حاضرة واقعة ، أما مدة النفس فمتركزة فى داخلها تتصل بالماضى والحاضر فى سمت فريد ، وتكوّن الحادث المادىّ يكشف عن علامات معيّنة ماثلة للعيان تبيّن أنه استغرق مدة من الزمان ، ولكن هذه العلامات هى مجرّد إشارات رمزية للمدة ، وليست المدة نفسها . فإن المدة الزمانية الحقيقية تختص بالنفس وحدها .

وخاصّة أخرى هامة من خصائص وحدة النفس هى أنها أساسياً منعزلة منفردة ، وهذه العزلة هى التى تكشف عن تفرد كل نفس وانفرادها عن الأخرى . فلكى نصل إلى نتيجة معيّنة ينبغى أن تكون مقدمات القياس مسلّما بصدقها فى عقل واحد بعينه . فإذا كنت أنا أسلّم بصدق القضية « كل إنسان فان » ، وكان عقل آخر يسلّم بصدق القضيّة « سقراط إنسان » ، فإن أى استنتاج من هاتين المقدمتين يكون مستحيلا . وإنما يمكن الاستنتاج فقط إذا كنت أصدّق أنا بالمقدمتين معاً . وكذلك رغبتى فى شىء معيّن هى رغبتى أنا أساسياً . وتحقيقها يعنى استمتاعى الخاص . وإذا حدث أن رغب الناس جميعاً فى الشىء نفسه ، فإن اشباع رغباتهم لن يعنى إشباع رغبتى أنا ، إذا لم أحصل أنا على الشىء المرغوب . وقد يعطف طبيب الأسنان على ألمى الناشىء عن وجع أسنانى ، ولكنه لا يستطيع

(١) اسم بلد فى الهند .

معاناة شعورى بهذا الألم . فسرّاتى وآلامى ورغباتى هى كلها ملكى وحدى وتكوّن جزءاً لا يتجزأ من نفسى دون سواها . ومشاعرى وكراهيتى وحبى وأحكامى وعزائمى هى كلها ملكى وحدى . وإذا تشعبت السبل أمامى فإن الذات الإلهية نفسها لا تستطيع أن تشعر نيابة عنى أو أن تحكم نيابة عنى أو أن تختار نيابة عنى . وبالمثل أيضاً ، لكى أتعارف عليك ينبغى أن أكون قد عرفتك من قبل ، فتعارفى على مكان أو شخص يعنى الإشارة إلى تجربتى السابقة لا إلى تجربة سابقة لشخص آخر . وهذا التضايف الفريد بين حالاتنا المتبادلة هو الذى نعبّر عنه بكلمة « أنا » . ومن هنا تبدأ ظهور المعضلة الكبرى فى علم النفس . فما طبيعة هذا « الأنا » ؟

إن علماء الدين من المسلمين ، والغزالى خير من يمثلهم ، يرون أن النفس جوهر روحانى بسيط ثابت غير منقسم ، يختلف اختلافا كلياً عن مجموعة حالاتنا العقلية ، ولا يتأثر بتصرّم الزمان . وحياتنا الشعورية وحدة لأن نسبة الحالات العقلية إلى هذا الجوهر(١) البسيط هى نسبة الأعراض الكثيرة إلى الجوهر الواحد . وهذا الجوهر يبقى هو هو مع توارد هذه الأعراض عليه . وتعارفى عليك ممكن فقط إذا بقيت من غير أن أتغيّر بين إدراكى الأول وتذكرى الراهن . على أن اهتمام هذه المدرسة لم يكن اهتماما سيكولوجيا بتقدار ما كان فلسفياً . ولكن سواء اعتبرنا النفس تأويلا لحياتنا الشعورية أم أساساً للخلود فإنى أخشى أن هذين الاعتبارين لا فائدة فيهما لعلم النفس أو للفلسفة . ودارسو الفلسفة الحديثة يعرفون جيداً الأغاليط التى وقع فيها كنط عن العقل الخالص . فالشعور الذى فى « أنا أفكر » الملازم لكل فكرة ، ليس فى رأى كنط سوى شرط صورى أو شكلى للفكر ؛ والانتقال من شرط صورى بحت للفكر إلى الجوهر الموجود فى الخارج لا يسوّغه

(١) الجوهر فى اعتبار المتكلمين هو الموجود فى حيز — أما عند الفلاسفة فهو المتقوم بذاته سواء أكان جسما أم روحا . [المترجم]

المنطق[1]. وحتى لو صرفنا النظر عن منهج « كنط » فى النظر إلى موضوع التجربة ، فإن عدم انقسام الجوهر ليس دليلا على عدم قبوله للفناء ، وذلك لأن الجوهر الذى لا يقبل الانقسام ، كما يلاحظ « كنط » نفسه ، قد يتلاشى إلى العدم شيئاً فشيئاً كما تتلاشى صفة أو كيفية قوية ، أو قد ينقطع عن الوجود بغتة . على أن هـذه النظرة الساكنة إلى الجوهر لا يمكن أن تـكون ذات فائدة سيكولوجية . فأولا ، من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعورية كيفيات لجوهر نفسى بالمعنى الذى نريده مثلا من قولنا إن ثقل الجسم المادى هو كيفية ذلك الجسم. فالملاحظة تظهر التجربة أحوالا خاصة من الإضافات والنسب وهذه الأحوال بوصفها هذا يكون لها وجود معين خاص بها ، وهى كما لاحظ « ليرد » Laird فى دقة — « تنشئ عالماً جديداً ، لا مجرد سمات جديدة لعالم قديم » . وثانياً إذا اعتبرنا التجارب كيفيات فلا نستطيع أن نعرف كيف تلحق بجوهر النفس بحيث لا تنفصل عنه . وهكذا نجد أن تجربتنا الشعورية تعجز عن أن تزودنا بمفتاح إلى النفس باعتبارها جوهراً روحياً ؛ وذلك لأن المسلم به فرضاً أن الجوهر الروحى لا يكشف عن نفسه فى التجربة .

ويمكن أن نشير أيضا إلى أنه بالنظر إلى عدم احتمال وجود جواهر روحية مختلفة تسيطر على جسم بعينه فى أزمنة مختلفة ، فإن هذه النظرية لا تقدر على أن تهيئ لنا تفسيرا مقنعاً لظاهرة كظاهرة الشخصية المتغيّرة التى فُسّرت قديما بأن الجسم تتملـكه بصفة مؤقتة أرواح شريرة .

على أن تأويل تجربتنا الشعورية هو السبيل الوحيد الذى يمكن أن يؤدى بنا إلى النفس ، إن كان ثمة سـبيل مطلقا . فلنول وجهنا إذن شطر علم النفس

(١) كنط يشير هنا إلى نظرية ديكارت التى تقوم « أنا أفـكر فأنا إذن موجود » أى أن الشعور بالذات ظاهرة أوليه تجيء دائما مصاحبة لـكل حالة نفسية — انظر نقد « كنط » لعلم النفس النظرى فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٢٠ وما بعدها . [المترجم]

الحديث لنرى أى ضوء يلقى على طبيعة النفس . لقد تصور وليم جيمس[1] الشعور «تياراً من الفكر» تدفقا واعيا من التغيرات مع اتصال ملحوظ ، وهو يجد نوعا من القوة الاجتماعية تؤثر فى تجار بنا التى لها مايشبه «الخطاطيف» وبهذه «الخطاطيف» تقتنص كل واحدة منها الأخرى فى أثناء تدفق الحياة العقلية . وتتألف النفس من الإحساسات بالحياة الشخصية ، وهى بوصفها هـذا جزء من نظام التفكير . وكل نبضـة فكر ، حاضرة كانت أو متلاشية ، هى وحدة غير قابلة للتجزئة تَعرف وتتذكر . واستيلاء نبضة الفكر الحاضرة على النبضة الماضية ، وعلى النبضة الحاضرة بما يتلوها هو النفس أو الذات . وهذا الوصف لحياتنا العقلية وصف بارع للغاية ؛ ولـكنه على ما أعتقد ليس وصفا صادقا للشعور كما نجده فى أنفسنا . فالشعور أمر مفرد مسلَّم به فى كل حياة عقلية ، وليس أجزاء من شعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر . وهذا الشعور فضلا عن عجزه عن أن يزودنا بأى مفتاح إلى النفس ، فإنه يتجاهل تجاهلا تاما العنصر الدائم دواما نسبياً فى التجربة . فليس هناك اتصال فى الوجود بين الأفكار الماضية ، فعندما تحضر فكرة ، تكون الأخرى قد تلاشت تماما ، وكيف يتسنى أن الفكرة الماضـية التى تكون قد ضاعت حتما تعرفها وتستولى عليها الفكرة الحاضرة ؟ ولست أريد أن أقول إن النفس شىء آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة تداخـلا متبادلا ، التى نسميها التجربة . فالتجربة الباطنة هى النفس فى حالة نشاطها ، ونحن نقدر النفس ذاتها فى مزاولتها الأعمال الإدراك والحـكم والإرادة . ووجود النفس نوع من التوتر ناشىء عن غزو النفس لبيئتها وغزو بيئتها لها . والنفس لا تقف خارج هذا الميدان الذى تتناوب فيه الغزوات ، بل هى حاضرة فيه بوصفها قوة مدبرة ، وهى تتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة .

---

(١) وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) فيلسوف أمريكى له أثر عظيم فى علم النفس المعاصر ، وله مذهب فيه يقول بأن الحياة النفسية أصيلة متصلة متدفقة وأن رائدها المنفعة — انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٩٥ — ٤٠٢ .

والقرآن صريح فى إظهار وظيفة النفس أو الروح فى التدبير « و يسألونك عن الرُّوح قل الرُّوحُ من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » الإسراء : ٨٥

ولكى نفهم معنى كلمة « أمر » ينبغى أن نذكر التفرقة التى يقيمها القرآن بين « الأمر » و « الخلق » . إن « برنجل باتيسون » "Pringle-Pattsion" يبدى أسفه لأن اللغة الانجليزية ليس فيها إلا كلمة واحدة بمعنى « الخلق » تعبّر عن العلاقة بين الله و بين عالم المادة من ناحية ، و بين الله و بين النفس الإنسانية من ناحية أخرى . ولكن اللغة العربية أسعد حالا فى هذا المقام ، ففيها كلمتان : «الخلق» و « الأمر » تعبّران عن الطريقتين اللتين تتجلى لنا بهما الذات الإلهية . فالخلق هو الإيجاد أو التقدير والأمر هو التعريف أو التدبير . كما جاء فى القرآن : « ألا له الخلق والأمر »[1] . ومعنى الآية الأولى التى ذكرناها هو أن الطبيعة الأساسية للروح هى التصريف أو التدبير لأنها تصدر عن قوة الله المدبرة . وإن كنا لا نعلم كيف يتصرف « الأمر » الإلهى فى شكل وحدات روحية . وضمير المتكلم فى كلمة « ربِّى» يلقى مزيداً من الضوء على طبيعة الروح وتصرفها . فالمراد به الإشارة إلى أن الروح يجب أن تعد أمراً فرداً ومتميزاً ، مع كل ما فى وحدة الروح من تفاوت فى المدى والاتزان والتأثير . « كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » الإسراء : ٨٤

وعلى هذا فشخصيتى الحقيقية ليست شيئاً وإنما هى فعل ، وتجربتى ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخر ، وتمسكها معا وحدة هدف مُدبِّر .

---

(١) « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » — الأعراف : ٥٤ — يقول الألوسى فى تفسيره ج ٣ ص ٥٠ « ... وفسر بعضهم الأمر بالإرادة وفسر آخرون الأمر بما هو مقابل النهى » . ويقول رشيد رضا فى تفسير المنار ج ٨ ص ٤٥٤ : « الخلق فى أصل اللغة التقدير وإنما يكون فى شىء يقع فيه ، واستعمل بمعنى الإيجاد بقدر ، أى : ألا إن لله الخلق . فهو الخالق المالك لذوات المخلوقات ، وله فيها الأمر وهو التشريع والتكوين والتصرف والتدبير » .

وحقيقتى بتمامها فى منزع تدبيرى ، فأنت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئاً فى مكان أو مجموعة من تجارب فى نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تقدرنى فى أحكامى ، وفى مَنازعى الإرادية ، وفى أهدافى ، وآمالى .

والسؤال الثانى هو : كيف تنشأ النفس فى داخل النظام الزمانى المكانى ؟ إن تعاليم القرآن واضحة كل الوضوح فى هذا المعنى إذ يقول : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفةً فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » سورة المؤمنون آية ١٢ : ١٤

وهذا « الخلق الآخر » للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادى ، وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية[1] بواسطتها تؤثر فىّ دواما روح أعمق فتمكننى من بناء وحدة من التجربة منسقة

فهل النفس والبدن الذى تعلق به شيئان بالمعنى الذى ذهب إليه ديكارت ، كل منهما مستقل عن الآخر ، و إن كانا متحدين بطريقة من الطرق الخفية ؟

إنى أميل إلى الاعتقاد بأن القول بأن المادة لها وجود قائم بنفسه حجة قاصرة ولا يمكن تسويغه إلا على أساس إحساسنا الذى يفترض أن المادة على أقل تقدير علة جزئية له إلى جانب نفسى . وهذا الشىء الآخر الذى هو غير نفسى مفروض أن له صفات أو كيفيات تسمى الصفات الأولية و إنها تقابل إحساسات معينة فى نفسى . وأنا أسوّغ اعتقادى فى هذه الكيفيات على أساس أن العلة ينبغى أن يكون فيها بعض شبه بالمعلول . ولكن ليس من الضرورى أن يوجد شبه بين

(١) يذهب إقبال فى هذا الرأى مذهب ليبنتز الذى يقول إن كل موجود حى ، وليس بين الموجودات من تفاوت فى الحياة إلا بالدرجة ، تبعا لمبدأ الاتصال الذى يستبعد الانتقال الفجائى . وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك . والدرجات أربع هى : مطلق الحى ، أى ما يسمى جمادا ، والنبات فالحيوان فالإنسان . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٤ .

العلة والمعلول . فإذا كان فلاحى فى الحياة يسبب تعاسة رجل آخر فليس من شبه بين فلاحى وتعاسته . ومع ذلك فالتجارب اليومية والعلم الطبيعى يصدران عن افتراض وجود للمادة قائم بنفسه . فلنفترض إذن بصفة مؤقتة أن النفس والجسد ، كل منهما متميز عن الآخر وإن كانا متحدين على وجه يخفى علينا

لقد كان ديكارت أول من قرر هـذه المسألة واعتقد أن تقريره للموضوع ورأيه الأخير فيه ، قد تأثرا إلى حد كبير بما ورثته المسيحية الأولى عن الديانة المانوية .

على أنه إذا كان كل من النفس والجسد مستقلا عن الآخر ، ولا يؤثر أحدهما فى الآخر ، فإن ما يطرأ عليهما من تغـيّرات يجرى على خطوط متوازية تماما ، وذلك لنوع من « التناسق السابق » بينهما كما قال ليبنتز[1]، وهذا القول يقصر النفس على مجرّد متفرّج سلبى على ما يقع للجسد .

أما إذا فرضنا ، أن النفس والجسد يؤثر كل منهما فى الآخر ، فإنا لا نستطيع أن نجد من الحقائق الظاهرة ما يبين كيف وأين على وجه الدقة يحدث هذا التأثير ، ولا أيهما يبدأ بهـذا التأثير . والقول بأن النفس آلة للجسد يستخدمها فى أغراض فسيولوجية أو أن الجسد أداة للنفس قضيتان متساويتان فى صدقهما على أساس نظرية تفاعل النفس والجسد . وتتجه نظرية لانج Lange فى الانفعال الوجدانى إلى بيان أن الجسد هو البـادئ فى التأثير المتبادل ، ولـكن هناك حقائق تناقض هذه النظرية وليس من الميسور أن نفصّل القول فيها فى هذا المقام ، وحسبنا أن نبين أنه حتى إذا كان الجسد هو البادئ فإن العقل يتدخل بوصفه

(١) يفسر « ليبنتز » التوافق بين حالات النفس والجسم بالقول بأن الله لما خلق النفس والجسم وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان ، أى أن الجسم يوجد معدا بذاته للفعل فى الوقت الذى تريد النفس ، وعلى النحو الذى تريد . وإن النفس تحصل بذاتها على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها فيتلاقى الفعلان بموجب تناسق سابق .

انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٥ .

عاملا موافقاً مؤيدا فى مرحلة معينة من مراحل الانفعال الوجـدانى . ويصدق هـذا القول أيضا على المؤثرات الخارجية الأخرى التى تؤثر فى العقل دواما . إن ازدياد قوة انفعال وجـدانى ما أو استمرار مؤثر فى تأثيره يتوقف على انتباهى له . فموافقة العقل وتأييده هما اللذان يقرران فى النهاية مصير الانفعال الوجـدانى أو البـاعث عليه .

وهكذا فإن القول بالموازاة بين فعل الجسد وفعل النفس أو بتبادل التأثير بينهما كلاهما قول غير صالح ، ومع ذلك فالعقل والجسد يصبحان فى الفعل أمراً واحـداً . فعندما أتناول كتاباً من على مكتبى يكون فعلى هذا واحداً غير قابل للتجزئة ، ويستحيل أن نقيم حدّا فاصلا بين نصيب الجسد ونصيب العقل فى هذا الفعل ، بل ينبغى أن يرد عملهما بوجه ما إلى نظام واحـد بعينه . وهما فى نظر القرآن ينتسبان فعلا إلى نظام واحد إذ يقول « ألا له الخلق والأمر » .

كيف يمكن إذن تصوّر مثل هذا الوضع ؟

لقد رأينا أن الجسم ليس شيئاً قائماً فى فراغ مطلق ، بل هو نظام من حوادث أو أفعال . ونظام التجارب الذى نسميه الروح أو النفس هو أيضاً نظام من أفعال. وليس فى هذا ما يطمس التمايز بين الروح والجسد بل هو يقرّب بينهما فقط .

والنفس خاصّتها التلقائية . أما الأفعال المؤلفة للجسد فهى تكرّر نفسها . والجسد هو الفعل المتجمع للروح أو هو عادة الروح . وهو بوصفه هذا لا يقبل الانفصال عنها . والجسد عنصر دائم من عناصر الوعى وهو بسبب هـذا العنصر الدائم يبدو من الخارج فى صورة شىء ثابت . فما المادة إذن ؟

هى طائفة من نفوس أو ذوات دنيا[١] تتوالد عنها نفس أو ذات أعلى رتبة ،

(١) يبدو فى هذا القول تأثير ليبنتز فى إقبال قويا ، فالجوهر الفرد أو المونادا عند ليبنتز قوة متجهة إلى الفعل بذاتها حاصلة على التلقائية ، أو هى حياة ونزوع ولها ضرب من الإدراك . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٣ — ١٢٤ .

عندما يبلغ ارتباط هذه الأنفس وتفاعلها درجة معيّنة من التناسق . هى العالم حالة وصوله إلى نقطة هدايته لنفسه ؛ تلك الحالة التى قد تكشف فيها الحقيقة القصوى عن سرّها ، وتقدم إلينا مدخلا إلى طبيعتها القصوى . وكون الأعلى يتولّد من الأدنى ولا يجرّد الأعلى من قيمته وقدره . فليس المهم هو أصل الشىء ، وإنما المهم هو طاقته وخطره ومنتهى مداه . وحتى لو اعتبرنا أصل الحياة النفسية مادياً صرفاً فليس يعنى هذا بأية حال أن الناشىء عن هذا الأصل يمكن أن يتحلل إلى ما كان شرطاً لمولده ونموّه . والناشىء أو المولود ، كما يقول دعاة تطور التوالد ، هو حقيقة جديدة لا يمكن التنبؤ بها ، فى مرتبة وجودها الخاصة ولا يمكن تفسيره تفسيراً آلياً . نعم ، إن تطوّر الحياة يبيّن أنه وإن كان الحسى أو الجسمى يتحكم أول الأمر فى العقلى ، فإن العقلى كلما ازداد قوة اتجه إلى التحكم فى الحسىّ ، وقد ينتهى به الأمر إلى الارتقاء إلى حالة من الاستقلال التام . كما أنه ليس ثمة وجود على مستوى حسى أو جسمى بحت بمعنى أن تكون له مادية تعجز بجوهرها عن تفجير التركيب الخالق الذى نسميه الحياة والعقل ، وتفتقر إلى ألوهية خارقة للعادة تلحقها بالمحسوس والمعقول . والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد حاضرة فى الطبيعة حالّة فيها ، يصفها القرآن بأنها « الأول والآخر ، والظاهر والباطن »[1] .

وهذه النظرة إلى الأمر تثير سؤالا بالغ الأهمية . فقد رأينا أن النفس ليست شيئاً جامداً بل هى تنسق ذاتها فى الزمان وتتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة . وقد وضح أيضاً أن تيارات العلّية تتدفق من الطبيعة فى النفس ، ومن النفس فى الطبيعة . فهل تقرر النفس إذن نشاطها . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يكون تقرير النفس لنشاطها بالنسبة إلى المصير المحتوم أو الجبر فى الترتيب الزمانى المكانى ؟ وهل العلّية الشخصية نوع خاص من العلّية ؟ أم أنها ليست سوى صورة مستترة

---

(١) سورة الحديد ، آية ٣ [م . ع .] .

من آلية الطبيعة ؟ ويدعى البعض أن هذين النوعين من الجبر لا يستبعد أحدهما الآخر ، وأن منهج البحث العلمى يمكن تطبيقه على فعل الإنسان . كما يطبق عن غيره . فتدبر الإنسان صراع بين بواعث تدرك ، لا بوصفها ميولا حاضرة أو موروثة فى النفس للفعل أو ترك الفعل ولكن على أنها قوى متعددة خارجية تتصارع كالمتنازلين فى رحاب العقل ، ولكن الاختيار الأخير يعتبر أمراً قررته أشد القوات المتصارعة ، وليس نتيجة للدوافع المتصارعة كالمعلول المادى البحت .

على أن رأيى الذى أتشبث به هو أن الجدل بين دعاة الآلية ودعاة الحرية ينهض على تصوّر خاطئ للنشاط العقلى اضطر علم النفس الحديث إلى اصطناعه لأنه يقلّد العلوم الطبيعية تقليد التابع للمتبوع ، وقد غفل عن تميّزه الخاص بوصفه علماً له مجموعة خاصة من الحقائق يتناولها بالملاحظة . والرأى القائل بأن نشاط النفس عبارة عن سلسلة من تصوّرات ومعان يمكن تحليلها فى النهاية إلى وحدات من الإحساسات ليس إلا صورة أخرى من صور المادية الذرية التى يقوم عليها العلم الحديث ، ومثل هذا الرأى يؤدى حتما إلى فرضية قوية تؤيد تفسير الشعور تفسيراً آلياً . على أننا نجد بعض العزاء فى أن علم النفس الألمانى الحديث المعروف باسم مدرسة الصيغ[1] قد يوفق إلى تحقيق استقلال علم النفس بوصفه علماً ، ولعل نظرية التطور التوالدى توفق فى النهاية أيضاً إلى تحقيق استقلال علم الأحياء .

ومدرسة الصيغ الحديثة هذه تقول إن الدرس الدقيق للسلوك العقلى يكشف

---

(١) تذهب مدرسة الصيغ Geslalt Psychologie إلى أن تنظيم العالم الخارجى فى مجال الإدراك وتصنيفه إلى موضوعات لا يرجعان إلى النشاط العقلى الذى يركب بين العناصر الحسية ، بل إن هناك أنظمة أولية أو أبنية أولية أو صيغا يدركها الحيوان والإنسان مباشرة دون سابق معرفة أو تمرين ، وهى تميل إلى التقليل من أهمية التذكر والتخيل والحكم العقلى فى عملية الإدراك وإلى إبراز ما تسميه بالتنظيم النفسفيزيائى Psyco-physique زاعمة أن تنظيم قوانين العالم الخارجى هى نفسها التى تفسر تنظيم الحياة العقلية ، وأن فى العالم الخارجى صيغا وأشكالا أولية تناسب صيغ العقل وأشكاله . انظر مجلة علم النفس — مجلدا ، عدد ٢ ص ٢٤٣ .

عن حقيقة « الاستبصار » زيادة على مجرد تتابع الإحساسات[١] . « والاستبصار» هو تقدير الذات الشاعرة بهويّتها[٢] لما بين الأشياء من علاقات زمانية ومكانية وعليّة — و بعبارة أخرى ، اختيار الأسس — فى كلٍّ مركب باعتبار الغاية أو القصد الذى تستهدفه النفس مؤقتاً .

إن هذا الشعور بالكدح الموجود فى التجربة التى تتضمن الفعل القصدى ، وما ألاقى من نجاح بتحقيق غاياتى هو الذى يقنعنى بكفايتى من حيث أنا علة شخصية . والصفة الضرورية للفعل القصدى هى تخيل موقف مقبل يبدو أنه لايحتمل أى تفسير يعتمد على أساس فسيولوجى .

والحق هو أن سلسلة العلّية التى نحاول أن نجد فيها محلا للنفس هى فى ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هى . فالنفس مطالَبة بالعيش فى بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردَّها إلى نظام يعطيها (أى النفس) نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها . وعلى هـذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها ولكنه ليس تعبيرا نهائياً عن طبيعة الحقيقة .

والواقع هو أن النفس ، بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيئتها وتسيطر عليها فتحصل بهذا على حريتها و تزيدها قوة ونماء .

---

(١) insight تستعمل مدرسة الصيغ الاستبصار بالمعنى الآتى : الإدراك الفجائى لما ينطوى عليه الموقف من دلالة بدون الاعتماد على الخبرة السابقة ، ويظهر الاستبصار فى أثناء التعلم عندما يهبط الخط البيانى للتعلم دفعة واحدة ... ويقول أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغوية ص ٦٤ : الاستبصار هو أن يتضح له الأمر حتى كأنه يبصره . انظر مجلة علم النفس مجلد ١ ، عدد ٣ ، ص ٣٨٢ .

(٢) egs = الذات ، الفرد من حيث هو شاعر بهويته الثابتة المتصلة — وبصلته بالبيئة الخارجية — النفس . ويستعمل بمعنى الأنا عندما يقابل بينه وبين الغير — وعند مدرسة التحليل النفسى هو الجانب الشعورى من الشخصية — مجلة علم النفس م ١ عدد ٢ ص ٢٤٦ .

ومن ثم فإن الهداية والسيطرة المـدبرة فى نشاط النفس يبين فى وضوح أن النفس علّية شخصية حرة ، وأنها تساهم فى الحياة والحرية التى للذات الأولى التى — بسماحها بنشأة نفس متناهية قادرة على النهوض بالعمل من تلقاء ذاتها — قد حددت من إرادتها الحرّة ، وهذه الحرية التىللنفس فىتصرفها الشعورى تتبع رأى القرآن القـائل بنشاط النفس . وهناك آيات واضحة الدلالة فى هذا المعنى وضوحاً لا مراء فيه .

« وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » سورة الـكهف آية ٢٩ . « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها » سورة الإسراء : آية ٧

وفى الحق أن القرآن يُقرّ حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية تلك هى الارتفاع والانخفاض فى قدرة الإنسان على اختيار أفعاله ، وهو يحرص على بقاء القـدرة على حرية الاختيار فى الفعل بوصفها عاملا ثابتاً لا يتناقص فى حياة النفس . وتعيين مواقيت للصلاة فى كل يوم — تلك الصلاة التى يرى القرآن أنها سكن للنفس[1] يحقق بها الإنسان خيط قياده وامتلاكه زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود وللحرية — قد أريد بهذا التعيين تخليص النفس من آثار الآلية الموجودة فى النوم والعمل . فالصلاة فى الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية .

على أنه لاسبيل إلى إنكار أن فـكرة « التقدير » أو القدر منبثة فى ثنايا القرآن وهذه مسألة جديرة بالاعتبار ، وبخاصة لأن شپنجلر Spengler فى كتابه « انحلال الغرب » (Decline of the West) يبدو أنه يعتقد أن الإسلام يذهب إلى حد إنكار النفس إنكاراً تاما .

---

(١) يشير إلى قوله تعالى : « وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » . سورة التوبة ، آية ١٠٣ . [مهدى علام]

ولقد بينت لـكم فيما سبق رأيي فى « التقدير » كما نجده فى القرآن ، وهناك كما يذكر شپنجلر نفسه ، طريقتان نتولى بهما شئون الدنيا . إحداهما عقلية ، والأخرى نستطيع أن نسميها « حيوية » إذ لا نجد تعبيراً عنها خيراً من هذا . والطريقة العقلية تقوم على فهم الـكون باعتباره نظاما جامداً من علة ومعلول . أما الطريقة الحيوية فهى القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها ، بوصفها كلاً يخلق الزمان المتجدد بإظهاره لما فى أعماقه من خصب وغنى .

وهذه الطريقة الحيوية للاستيلاء على الـكون هى التى يصفها القرآن بأنها « الإيمان » . والإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبى فى حكم أو أحكام من نوع معين ، وإنما هو طمأنينة حية متولدة عن تجربة نادرة لا يسمو إليها وإلى ما تتضمنه من « القدر » الأسمى ، إلا الشخصيات القوية . يروى أن نابليون قال « أنا شيء ولست شخصاً » وهذه طريقة للتعبير عن أن إرادة المخلوق هى عين إرادة الخالق ، وهذه التجربة فى تاريخ الرياضة الدينية فى الإسلام تجعل الإنسان كما قال الرسول يتخلق بأخـلاق الله . وقد عبر عنها بعبارات مثل « أنا الحق » [الحلّاج] و « أنا الدهر » [النبي محمد] و « أنا القرآن الناطق » [على] و « سبحانى » [بايزيد] وفى التصوف الإسلامى الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هى عين إرادة الله . إن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هى بنوع من الاستغراق فى الذات غير المتناهية ، بل الأحرى أن الذات غير المتناهية تدخل بين أحضان محبها المتناهى . كما يقول رومى « يمّحى علم الله فى علم الولى ، وكيف يمكن للناس أن يعتقدوا أمراً كهذا ؟ »

والاعتقاد فى القدر الذى تنطوى عليه هـذه النزعة ليس إنكاراً للنفس كما يبدو أنه رأى شپنجلر ، بل هو حياة وقوة لا حدّ لها ولا عائق لها تُقْدِر الإنسان

على إقامة الصلاة آمناً مطمئناً ، والرصاص يتساقط من حوله .

ولكنك قد تقول : أليس صحيحاً أن نوعا مخزيا من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة ؟ وهذا صحيح ، وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى أن يتناول على حدة . وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يحمله نقاد الغرب للإسلام في كلمة « القسمة » « قسمت » يرجع بعض سببه إلى التفكير الفلسفي و بعضه إلى مقتضيات السياسة ، و بعضه إلى ما لحق القوة الحيوية ، التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر ، من ضعف تدريجي . فالفلسفة ببحثها عن معنى العلة من حيث هي مسندة إلى الذات الإلهية ، و باعتبارها الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول ، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله سام فوق الكون سابق في الوجود عليه ، يؤثر فيه من خارج . و بهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية ، ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون .

ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أمراء دمشق من بني أمية النهازين للفرص ، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكربلاء ، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه ، فقالت بقدر الله . يروى[١] أن معبدا قال للحسن البصري إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين و يقولون إنما تجرى أعمالهم على قدر الله تعالى ، فأجابه الحسن إنهم أعداء الله و إنهم لمفترون . وهكذا نشأ — على الرغم من معارضة علماء الدين في الإسلام معارضة صريحة — القول بالقدر على نحو مزر وقامت نظرية الحكم المعروفة بإسم الأمر الواقع لتدافع عن المحتكرين للمصالح .

---

(١) « وأتى عطاء بن يسار ومعبد الجهني الحسن البصري وقالا : يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى .

وليس فى هذا ما يثير العجب مطلقاً . فنى زماننا هذا قد قدم الفلاسفة نوعا من التسويغ العقلى لاعتبار النظام الرأسمالى الحالى للمجتمع أكمل نظام . ومن الأمثلة على هذا رأى هجل[1] الذى يقول إن الحقيقة لا نهائية العقل وما يستتبعه من القول بأن الواقع معقول عقلى بالضرورة . وكذلك رأى أوجست كونت فى المجتمع بوصفه نظاماً عيّنت فيه إلى الأبد وظيفة كل عضو من أعضائه[2] . ويظهر أن نفس الشىء قد حدث فى الإسلام . على أنه لما كان المسلمون قد التمسوا دائماً فى آيات القرآن ما يسوغون به نزعاتهم المتباينة ، ولو كان ذلك على حساب معانيه الواضحة فإن تفسير الأمور على أنها قضاء من الله كان له تأثير بالغ فى الشعوب الإسلامية . وفى مقدورى أن أذكر فى هذا المقام أمثلة عدة على سوء التفسير البيّن ، ولكن الموضوع يحتاج إلى دراسة خاصّة . وقد آن الأوان لكى ننتقل إلى موضوع الخلود .

ما من عصر من العصور يطاول عصرنا هذا فى مقدار ما كتبه عن موضوع الخلود ، وما زالت أقلام الكتاب تزيد فى محصوله على الدوام ، بالرغم مما أحرزت المادية الحديثة من انتصارات . على أن الجدل الميتافيزيقى البحت لا يمكن أن يوفر لنا إيماناً قاطعاً بالخلود الشخصى . وفى تاريخ الفكر الإسلامى تناول ابن رشد موضوع الخلود من ناحية ميتافيزيقية بحتة . وإنى لأجرؤ على القول بأنه لم يصل إلى نتيجة ما . ولعله قد فرق بين الحسّ والعقل لأن القرآن استعمل لفظى «النفس» و « والروح » وهذان اللفظان اللذان يوحيان فى الظاهر أن هناك صراعا بين

---

(١) هجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) فيلسوف ألمانى كان له تأثير عميق فى الفلسفة . والفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ — انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٥٩ — ٢٨١ . [المترجم]

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) فيلسوف فرنسى من أصحاب المذهب الواقعى اشتهر بقانون الأحوال الثلاث وبمذهبه فى تصنيف العلوم ، وهو واضع علم الاجتماع . انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٩٩ — ٣١١ . [المترجم]

مبدأين فى الإنسان متضادين ، قد ضللا الكثيرين من مفكرى الإسلام . وإذا كانت أثنينية ابن رشد قامت على أساس من القرآن فإنى زعيم بأنه قد أخطأ . لأن كلمة « نفس » لم تستعمل فى القرآن فى أى معنى اصطلاحى من المعانى التى تخيلها علماء الكلام فى الإسلام . والعقل فى رأى ابن رشد ليس صورة للجسد ، بل له نوع من الوجود مختلف يسمو على وجود الفرد . وهو بناء على ذلك واحد كلى أزلى[1] . ومن البديهى أن هذا معناه أنه لما كانت وحدة العقل الكلى أمراً فوق طور الشخص ، فإن ظهوره لنا على صورة وحدات متكثرة فى أشخاص عديدين ليس إلا وهما من الأوهام . وقد يكون معنى وحدة العقل الأزلية — كما رأى رينان — أبدية الإنسانية والحضارة ، فمن المؤكد أنها لا تعنى الأبدية الشخصية . والواقع أن رأى ابن رشد يشبه رأى وليم جيمس القائل بوجود آلية صورية فى الوعى تؤثر فى وسيط من الجسم وقتاً ما ثم تتخلى عنه لمجرد التسلية .

والجدل فى موضوع الخلود الشخصى فى الأزمنة الحديثة ، أخلاقى فى جملته . ولكن الحجج الأخلاقية مثل الحجج التى أوردها كنط ، وما أدخلته عليها المراجعات الحديثة لمذهبه ، تتوقف على نوع من الإيمان فى تحقق مقتضيات العدالة ، أو بما للإنسان من عمل فريد لايمكن الاستغناء عنه بغيره ، بوصفه باحثاً فردياً عن مثل عليا غير متناهية .

فكنط يرى أن الخلود أمر يعجز العقل النظرى عن البرهنة عليه ، وهو من مسلّمات العقل العملى ، ومبدأ من مبادئ الوعى الخلقى ، فالإنسان ينشد الخير الأعلى ويسعى إليه . ذلك الخير الأعلى الذى يشمل كلا من الفضيلة والسعادة ولكن الفضيلة والسعادة والواجب والميل هى فى رأى « كنط » أفكار خليطة

(١) يقول ابن رشد إن العقل الهيولانى ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساومة للتخيل المتردد بين الحس والعقل بل هو شىء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . والعقل الهيولانى أزلى لا يعتريه الفناء . انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام — تأليف دى بور ترجمة أبو ريدة ص ٢٦٢ .

غير متجانسة ، لا يمكن تحقيق وحدتها فى حياة الفرد القصيرة فى هذا العالم المحسوس . وعلى هذا فنحن مسوقون إلى التسليم بحياة أبدية يترقى فيها الشخص إلى استكمال الجمع بين الفضيلة والسعادة وهما فكرتان متمازجتان ، و إلى التسليم أيضاً بوجود الله الذى يحقق آخر الأمر هذا التلاقى والاتحاد . غير أنه ليس من الواضح أن يقتضى استكمال تلاقى الفضيلة والسعادة زماناً غير متناه ، ولا كيف يحقق الله اتحاد هاتين الفكرتين المتمازجتين[١] . ولقد ساق قصور هذا التدليل الميتافيزيقى الكثير من المفكرين إلى الاقتصار على إدحاض ما أثارته المادية الحديثة من اعتراضات بقولهم إن الوعى ليس إلا وظيفة من وظائف المخ تنقطع بانقطاع عمل المخ . ويرى وليم جيمس أن الاعتراض على الخلود يكون صحيحاً فقط إذا اعتبرنا وظيفة المخ منتجة للحالات العقلية . ولكن مجرد كون تغيرات عقلية معينة تكون مقترنة بتغيرات جسمية معينة لا يثبت أن التغيرات العقلية تنشأ عن التغيرات الجسمية . فليس المخ منتجا لها بالضرورة ، بل قد يكون مجيزاً لها وقد يكون موصلا إليها كالشأن فى وظيفة الزناد فى القوس ، أو وظيفة العدسة فى انعكاس الصور .

وهذا الرأى الذى يفترض حياتنا الباطنة نتيجة لعملية نوع من آلية مسلَّم بوجودها فى الشعور تختار لتأثيرها بطريقة ما وسيطا ماديا لفترة وجيزة من التسلية ، لا يعطينا أى ضمان لاستمرار محتويات تجربتنا الحقيقية . ولقد بينت فى هذه المحاضرات الطريقة المثلى للرد على المادية . فالعلم لا بد من أن يتخير بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعا لدرسه مستبعدا ما عداها من الوجوه . ومن التحكم البحت أن يدعى العلم أن ما تخيرّه من وجوه الحقيقة هى الوجوه الوحيدة التى ينبغى درسها . فالإنسان له بلا شك ناحية تتعلق بالمكان ، ولكنها ليست

(١) انظر تفصيل مذهب « كنط » فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٩٥ — ٢٤١ .

كل ماله من النواحى ، إذ له نواح أخرى مثل تقدير القيم ، ووحدة التجربة القصدية ، والبحث عن الحقيقة ، وهذه أمور يجب أن يستبعدها العلم من دراسته ، وفهمها يقتضى مقولات غير مقولات العلم .

على أن تاريخ الفكر الحديث يشتمل على رأى إيجابى فى الخلود وذلك فى المذهب الذى دعا إليه نيتشى[١] وسماه « العود الأبدى » وهو مذهب خليق بشىء من الدرس ، ليس فقط لأن صاحبه قد تشبث به فى حماسة النبى الملهم ، ولكن كذلك لأنه يكشف عن اتجاه حقيقى فى العقل الحديث . وفكرة العود الأبدى طرأت على أذهان كثيرين حوالى الزمن الذى طرأت فيه على نيتشى كأنها وحى شاعر ، وجرثومتها موجودة أيضاً فى فلسفة هربرت سبنسر والحق أن الذى حبب الفكرة إلى هذا النبى العصرى هو قوتها أكثر مما حببها إليه وضوحها المنطقى . وهذا فى نفسه شاهد على أن الآراء الإيجابية فى الأمور النهائية تصدر عن الإلهام أكثر مما تصدر عن التفكير الفلسفى . على أن نيتشى أخرج مذهبه فى صورة نظرية عقلية وأظن أن لنا أن ندرسها فى هذه الصورة . تصدر نظرية نيتشى[٢] عن افتراض أن كمية النشاط فى الكون ثابتة محددة ، وأنها نتيجة لذلك متناهية . والمكان ليس إلا صورة ذاتية ، ولا معنى للقول بأن العالم فى

---

(١) فريدريخ نيتشى (١٨٤٤ — ١٩٠٠) أديب مطبوع حشر فى زمرة الفلاسفة لأنه فكر وكتب فى الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها . أخذ أركان مذهبه عن شوبنهور وڤاجنر . ونظرية العود الأبدى معروفة فى الثقافة اليونانية [انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٨٥ — ٣٩١] . (المترجم)

(٢) يقول نيتشى إن مجموع القوى الموجودة فى الكون ثابت محدد لا يزيد ولا ينقص ، وما دام متناهيا فإن مجموع الأحوال والتراكيب والتغيرات والتطورات التى تحدث فى هذه القوى ، ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عمليا ، إلا أنه لا بد وأن يكون متناهيا ومحدداً — ولما كان الزمان لا نهائيا غير محدد فلا بد من أن تأتى لحظة من لحظاته ، مهما كان من طول المدة السابقة عليها ، والتى مرت فيها الأحداث الكونية الممكنة كلها — فيها يعود كل تركيب سبق وجوده من قبل .

انظر نيتشه ، لعبد الرحمن بدوى ص ٢٥١ — ٢٥٢ . (المترجم)

مكان بمعنى أنه قائم فى فراغ شاغر مطلق . على أن نيتشى يخالف كنط وشو بنهور فى نظرته إلى الزمان ، فالزمان ليس صورة ذاتية ، هو حركة حقيقية لا نهائية لا يمكن تصورها إلا فى شكل « دورات » . فمن الواضح إذن أن النشاط لا يمكن أن يتبدد فى مكان خال لا نهائى . ومراكز هذا النشاط محدودة العدد ، كما أن حساب تركيبها وتأليفها معاً تمكن معرفته بدقة . وهـذا النشاط الدائم الحركة ليس له بدء ولا نهاية ، وليس فيه توازن ولا تغيير أول ولا تغيير أخير . ولما كان الزمان لانهائيا فإن جميع التركيبات الممكنة بين مراكز النشاط قد استنفدت بالعقل ولا جديد بين أحداث الكون ، بل كل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لانهاية لعددها ، وسيحدث فى المستقبل مرات لانهاية لعددها . و بناء على رأى نيتشى يجب أن يكون نظام الحوادث فى الكون ثابتا غير قابل للتغيّر ، لأنه لما كان قد انقضى زمان غير متناه فإن مراكز النشاط لابد وأن تكون قد كوّنت خلاله أحوالا خاصة معينة من السلوك . ولفظ « العود » نفسه يتضمن معنى هذا التحديد الثابت . وفضلا عن هـذا لا بد أن نستنتج أن ما حدث مرة من تركيب بين مراكز النشاط يجب أن يعود دائما و إلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى (السو برمان) . « كل شيء عاد : الشِّعْرَى والعنكبوت ، وأفكارك فى هذه اللحظة ، وهذه الفكرة الأخيرة التى تجول فى خاطرك عن أن كل شيء سوف يعود . أيها الإنسان ! إن حياتك كالساعة الرملية[1] ستعود من جديد وستفرغ من جديد دائما أبداً وهذه الدورة التى أنت فيها حبة ، ستتلألأ من جديد إلى الأبد » .

---

(١) جهاز تقاس به فترات زمنية معينة ، يتكون من بصيلتين زجاجيتين متصلتين عند طرفيهما المدببين بأنبوبة ضيقة يمر فيها ببطء رمل من البصيلة العليا إلى البصيلة السفلى فى مدة معينة . وعند فراغ العليا مما فيها من الرمل يعكس وضع الجهاز ، فتصبح البصيلة التى فيها الرمل هى العليا والفارغة هى السفلى ، وهكذا . وهو يستعمل عادة لتوقيت سلق البيض ونحو ذلك .
[مهدى علام]

هذا هو مذهب نيتشى فى العود الأبدى ، فما هو إلا نوع من الآلية أكثر جمودا ، لا يقوم على حقيقة قام الدليل عليها ، وإنما يقوم على فرض صالح من فروض العلم لا غير. هـذا إلى أن نيتشى لم يتناول البحث فى الزمان بحثا جدّيا ، فهو ينظر إليه نظرة موضوعية ويعدّه مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى . واعتبار الزمان حركة دائرة مستمرة يجعل الخلود أمرا لا يحتمل مطلقاً . ولقد أحسّ نيتشى نفسه بهذا فوصف مذهبه لا على أنه رأى فى الخلود ، ولـكن على أنه نظر إلى الحياة يجعل الخلود محتملا . وما الذى يجعل الخلود محتملا فى رأى نيتشى ؟ هو توقعنا أن عود تركيب مراكز النشاط ، ذلك العود الذى يكوّن عاملا ضروريا لميلاد ذلك التركيب المثالى الذى يسميه « الإنسان الأعلى » (السوبرمان) . ولـكن الإنسان الأعلى وجد من قبل مرات لا عداد لها ، وميلاده أمر لا بد منه .

ولـكن هل يمكن أن هذه الصورة التى يحتمل وقوعها تعطينى أى أمل ؟ إننا لا نستطيع أن نتطلع إلا إلى ما هو جديد تماما ، ولـكن الجديد تماما لا وجود له فى رأى نيتشى ، مما لا يعدو أن يكون نوعا من الجبر أسوأ من الجبر الذى تنطوى عليه كلمة « قسمت » (قسمة) . ومذهب كهذا ، فضلا عن عجزه عن إعداد التركيب الإنسانى لـكفاح الحياة ، يتجه إلى القضاء على ميله إلى العمل ، ويؤدى إلى تراخى ما فى الروح من تحفز .

ولننتقل الآن إلى تعاليم القرآن . إن رأى القرآن فى مصير الإنسان بعضه أخلاق ، وبعضه بيولوچى . أقول بعضه بيولوچى لأن القرآن فى هـذا الصدد يصرح ببعض أحكام ذات طابع بيولوچى لا نستطيع فهمه إلا إذا تعمقنا فى فهم طبيعة الحياة . فهو يتحدث مثلا عن « البرزخ » . والبرزخ حالة قد تـكون ضربا من التوقف بين الموت والنشور . وقد فهم النشور أيضاً على وجوه مختلفة

والقرآن لا ينزع منزع المسيحية فى إثبات النشور بالاستشهاد على إمكانه بالبعث الفعلى لشخص تاريخى ، بل يبدو أنه يتناول أمر النشور و يحتج له على أنه ظاهرة كونية من ظواهر الحياة تصدق فى بعض صورها على الطير والحيوان (سورة ٦ : آية ٣٨)[١] .

وقبل أن نفصّل القول فى رأى القرآن فى خلود الروح ينبغى أن نلاحظ أموراً ثلاثة واضحة كل الوضوح فى القرآن ، لا يختلف أحد فى أمرها ، أو لا ينبغى أن تكون محل خلاف . وهذه الأمور هى : —

(أولا) أن الروح لها بداية فى الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على ظهورها فى الترتيب المكانى الزمانى . وهذا صريح فى الآية التى ذكرتها قبل الآن بقليل .

(ثانياً) أن القرآن يرى أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن وهذا واضح فى الآيات الآتية : « حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون ، لعلّى أعمل صالحاً فيما تركت ، كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » المومنون ٩٩ — ١٠٠ « والقمر إذا اتسق ، لتركبن طبقاً عن طبق » سورة الانشقاق : الآيتان ١٨ — ١٩ « أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فى ما لا تعلمون » سورة الواقعة : الآيات ٥٨ — ٦١ .

(ثالثاً) أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء — « إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً ، لقد أحصاهم وعدّهم عدا ، وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً » سورة مريم : الآيات ٩٣ — ٩٥ وهذا أمر بالغ الأهمية ينبغى أن يفهم على وجهه الصحيح حتى نضمن فهم رأى الإسلام فى الخلاص فهماً واضحاً

(١) « وما من دابة فى الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم . ما فرطنا فى الكتاب من شىء ، ثم إلى ربهم يحشرون » الأنعام : ٣٨ .

فالإنسان — أو الذات المتناهية — بشخصيته المفردة التى لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها سيقت بين يدى الذات غير المتناهية ليرى عواقب ما أسلف من عمل وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً ، اقرأ كتابك ، كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » سورة الإسراء : الآيتان ١٣ — ١٤ .

فأيا كان المصير النهائى للإنسانى فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهى أعلى مراتب السعادة الإنسانية ، بل « جزاؤه الأوفى » هو فى تدرجه فى السيطرة على نفسه ، وفى تفرّده وقوة نشاطه بوصفه روحا . حتى إن منظر « الفناء الكلى »[1] الذى يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن يؤثر فى كمال اطمئنان الروح التى اكتملت نمواً : « ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله » ، سورة الزمر آية ٦٨ .

ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ، وتصل الروح إلى أسمى مرتبة فى هذا النمو عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكا تاما حتى فى مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شىء ، فتكون الروح كما جاء فى القرآن فى وصفه لرؤية النبى للذات الأولى : « ما زاغ البصر وما طغى » سورة النجم : آية ١٧ وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة فى الإسلام .

ولسنا نجد فى الأدب تعبيراً عن هذا المعنى أبلغ من بيت من الشعر الفارسى يصف رؤية النبى للنور الإلهى فيقول :

« صعق موسى لما تجلّى له قبس من نور الحق

---

(١) يشير الى يوم فناء الدنيا الدى يتحدث عنه القرآن فى عدة آيات ، كقوله : « يوم ينفخ فى الصور » الأنعام ، ٧٣ ؛ « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » إبراهيم ، ٤٨
[مهدى علام]

« وأنت ترى جوهر الحق نفسه فى تبسم »

وواضح أن التصوف القائم على مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يزكى مثل هذا الرأى ، بل يثير مشكلات ذات صبغة فلسفية : كيف يمكن للذات المتناهية والذات غير المتناهية أن يستبعد كل منهما الآخر ؟ وهل تقدر الذات المتناهية بوصفها هذا على الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب الذات غير المتناهية ؟ وهذا الإشكال يقوم على سوء فهم لحقيقة غير المتناهى . فاللاتناهى الحق ليس معناه الامتداد إلى غير نهاية الذى لا يمكن تصوره من غير أن يحيط بكل امتداد متناهٍ ممكن ، بل حقيقة اللاتناهى تكون فى القوة لا فى الامتداد . واللحظة التى نثبت فيها البصر على القوة نرى عندها أن الذات المتناهية يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير المتناهية و إن لم تكن منعزلة عنها . فإذا نظر إلىّ باعتبار الامتداد كنتُ مستغرقاً فى النظام المكانى الزمانى الذى أنتسب إليه . أما إذا نُظر إلىّ باعتبار « القوة » فإنى أنظر إلى النظام المكانى الزمانى نفسه بوصفه « غيرا » مواجهاً لى . أجنبياً عنى بالكلية ، فأنا متمايز عن ذلك الذى أعتمد عليه فى حياتى وقوامى و إن كنت وثيق الصلة به .

فإذا فهمنا هذه النقط الثلاث فهماً واضحاً سهل علينا أن نتصور ما بقى من مذهب الخلود . فالإنسان فى نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يصير خالداً .

« أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، ألم يَكُ نطفةً من منىّ يُمْنَى ، ثم كان علقة فخلق فسوّى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى ؟ » سورة القيامة الآيات ٣٦ — ٤٠ .

إن كائناً اقتضى تطوره ملايين السنين ليس من المحتمل إطلاقا أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس إلا من حيث هو نفس تتزكى باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون . « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها

وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » . سورة الشمس : الآيات ٧ — ١٠

وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل . « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير ، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور » سورة الملك : الآيتان ١ — ٢

فالحياة تهيئ مجالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب ، وليست هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يعدّ النفس للفناء أو يكيفها لحياة مستقبلة . ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو احترامى للنفس فىّ وفى غيرى من الناس .

وعلى هذا فالخلود لا نناله بصفته حقاً لنا و إنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى ، والإنسان مرشح له لا غير . وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع ، ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا . و إذا كان العمل الحاضر قد أمدّ الروح من القوّة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التى يحدثها فناء البدن فإن الموت يكون مجازاً لا غير إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى القرآن . وتصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغيّر فى موقف النفس إزاء الزمان والمكان ، وهو أمر غير مستبعد . ولقد كان هلمهولتز Helmholtz أول من كشف عن أن التهييج العصبى يستغرق وقتاً إلى أن يصل إلى الشعور . و إذا كان الأمر كذلك فإن تركيبنا الفسيولوجى الراهن هو أساس لنظرتنا إلى الزمان ، فإذا عاشت النفس بعد انحلال هذا التركيب كان تغيّر موقفنا من الزمان والمكان أمراً جدَّ طبيعى . ومثل هذا التغيّر ليس مجهولا لنا بالكلية . فالتكشف العظيم للانطباعات التى تطرأ فى أحلامنا ، وتألق الذاكرة

الذى يأتى ساعة الموت أحيانا يكشفان عن قدرة النفس على مستويات من الزمان متباينة . وعلى هذا يظهر أن حالة البرزخ ليست مجرد حالة من التوقع السلبى ، بل هى حالة تلمح فيها النفس أوجهاً من الحقيقة جديدة وتتهيأ للتكيف مع هذه الأوجه ، ولابد أن تكون حالة تحرر روحانى عظيم و بخاصة عند النفس الكاملة الرشيدة التى تكون بالطبع قد اكتسبت أنماطاً ثابتة من العمليات على أساس من نظام مكان زمانى معين . وقد يكون معنى البرزخ انحلال النفوس التى جانبها التوفيق . على أنه لا مفر للنفس من أن تكافح كفاحاً موصولا حتى توفّق إلى التماسك و إلى الفوز بالبعث . فالبعث إذن ليس حادثاً يأتينا من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة فى داخل النفس . وسواء أكان البعث للفرد أم للكون فإنه لا يعدو أن يكون نوعا من « جَرْد البضائع » أو الإحصاء لما أسلفت النفس من عمل وما بقى أمامها من إمكانيات . والقرآن يناقش ظاهرة بعث النفس على قياس النشأة الأولى :
«و يقول الإنسان أإذا متّ لسوف أُخرج حياً ، أوَلا يذكُرُ الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » سورة مريم : الآيتان ٦٦ — ٦٧ « نحن قدّرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكَّرُون » سورة الواقعة . الآيات ٦٠ — ٦٢

فكيف كانت هذه النشأة الأولى ؟

إن ما انطوت عليه الفقرات الأخيرة من الآيات التى ذكرناها ، من مناقشة منبهة للذهن ، قد فتحت فى الواقع أفقاً جديداً لفلاسفة الإسلام . وكان الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) أول من أشار إلى التغيّرات التى تطرأ على حياة الحيوان نتيجة لانتقاله من مكان إلى آخر وتأثير البيئة فيه بصفة عامة ، ثم أفاضت الجماعة المعروفة باسم إخوان الصفاء فى بسط آراء الجاحظ ، ولكن ابن مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١ هـ) كان أول مفكر فى الإسلام جاء بنظرية عن أصل الإنسان واضحة ، وفى كثير من نواحيها جديدة كل الجدّة . وكان من الطبيعى المتفق مع روح

القرآن أن يعتبر رومى أن الخلود موضوع من موضوعات التطور البيولوجي لا أمراً يقرره الجدل الفلسفى البحت كما ظن بعض فلاسفة الإسلام. على أن نظرية التطور أورثت العالم الحديث اليأس والحيرة بدلا من التحمس للحياة فى أمل ورجاء، والسبب فى هذا هو الفرض الحديث الذى لا مبرر له، من أن تركيب الإنسان الحاضر سواء أكان عقلياً أم فسيولوجياً هو خاتمة المطاف للتطور البيولوجي، وإن الموت، من حيث هو حدث بيولوجي، ليس فيه أى معنى من معانى البناء. وعالمنا اليوم يفتقر إلى رومى آخر يبعث فيه قبساً من الأمل والرجاء، ويشعل فيه نار التحمس للحياة. وله فى هذا شعر منقطع النظير يقول فيه :

« ظهر الإنسان أول الأمر فى مرتبة الجماد

ثم انتقل منها إلى مرتبة النبات

وعاش سنوات وسنوات نباتاً من النباتات

لا يذكر شيئاً من حالته الجمادية الأولى التى تختلف عن حالة النبات اختلافاً كبيراً .

فلما انتقل عن النباتية إلى الحيوانية

كان لا يذكر شيئاً عن حالته النباتية

سوى الميل الذى أحسّ به إلى عالم النبات

وبخاصة عندما يأتى الربيع وتتفتح الأزهار الجميلة

كميل الأطفال إلى أمهاتهم

لا يعرفون السبب فى ميلهم إلى صدورهن

ثم أخرجه الخالق — كما تعلمون — من حالته الحيوانية

إلى الحالة الإنسانية

فانتقل الإنسان بهذا من مرتبة طبيعية

إلى مرتبة أخرى

حتى أصبح حكيما عالما قويا كما هو الآن
ولكنه لا يذكر شيئاً عن نفوسه الأولى
ولسوف تتغير نفسه الحاضرة مرة أخرى »

على أن الأمر الذى أثار كثيراً من الخلاف بين فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام هو ما إذا كان بعث الإنسان يتضمن بعث البدن على حالته السابقة . وأكثر علماء الكلام وفيهم شاه ولىّ الله آخر عظماء علماء الدين فى الإسلام يذهبون إلى أن البعث يتضمن على الأقل نوعا من حالة جسمية تلائم البيئة الجديدة للنفس . ويلوح لى أن هذا الرأى يرجع أصلا إلى أن النفس باعتبارها فردا لا يمكن أن تتصورها من غير نسبة مكانية أو فراش تجريبى . والآية الآتية تلقى على هذا الموضوع شيئاً من الضوء :

« أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ، قد عَلِمْنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ » . سورة ق الآتيان ٣ — ٤ .

فهذه الآية على ما أرى تشير فى وضوح إلى أن طبيعة الكون هى بحيث أن السبيل مفتوح أمامها لتحتفظ فى صورة أخرى بنوع الشخصية الفردية اللازمة للتفسير النهائى لعمل الإنسان حتى بعد أن يتحلل ما يبدو لنا أنه معيّن لشخصيته فى بيئته الحاضرة . ولسنا نعرف كيف تكون هـذه الصورة الأخرى كما أننا لا نستفيد أى علم جديد بطبيعة « النشأة الأخرى » إذا ربطناها بنوع من الجسم مهما كان خفيا . والتشبيهات الواردة فى القرآن تقتصر على الإشارة إليها كأمر واقع دون أن يكون المراد منها إظهار طبيعتها وجلاء حقيقتها . ونحن إذا تناولنا الأمر من الناحية الفلسفية لا نقدر على أن نقول أكثر من أن ماضى تاريخ الإنسان يجعل من المستبعد أن تنتهى سيرته بفناء بدنه .

على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة فى البصر (سورة ق

آية ٢٢)[١] ، يرى بها مصيره الذى كسبه لنفسه معلقاً بعنقه[٢] أما الجنة والنار فهما حالتان لا مكانان . ووصفهما فى القرآن تصوير حسىّ لأمر نفسانىّ . أى لصفة أو حال . فالنار فى تعبير القرآن هى « نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة[٣] » . هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنسانا . أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

وليس فى الإسلام لعنة أبدية . ولفظ الأبدية الذى جاء فى بعض الآيات وصفا للنار يفسرّه القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان ، (سورة النبأ ، آية ٢٣)[٤] والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعا تاما فالخُلُقُ ينزع إلى الاستدامة وتكييفه من جديد يقتضى زماناً وعلى هذا فالنار كما يصوّرها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إلهٰ منتقم ، بل هى تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحسّ مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله . وليست الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان يسير دائماً قدما فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من الحق غير المتناهى الذى هو « كل يوم هو فى شأن »[٥] ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقياً سلبياً فحسب لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً و بذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد .

---

(١) « لقد كنت فى غفلة من هـذا فـكشفت عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .
(٢) « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه » سورة الإسراء آية ١٣ .
(٣) سورة الهمزة ، الآتيان ٦ — ٧ .
(٤) « لابثين فيها أحقابا » .
(٥) يسأله من فى السموات والأرض كل يوم هو فى شأن » الرحمن ، ٢٩

— ٥ —

روح الثقافة الإسلامية

« صعد محمد النبيّ العربي إلى السموات العُلَى ثم رجع إلى الأرض . قسما بربّي! لو أنّي بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » .

هذه كلمات لوليّ مسلم عظيم ، هو عبد القدّوس الجنجوهي . ولعلّه من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبويّ والوعي الصوفي . فالصوفي لا يريد العود من « مقام الشهود » ، وحتى حين يرجع منه — ولا بدّ له أن يفعل — فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة . أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشيء به عالماً من المثل العليا جديداً . « فمقام الشهود » عند الصوفي غاية تقصد لذاتها . لكنّه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهزّ الكون هزّاً ، وقد قُدّر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييراً تاماً . ورغبة النبي في أن يرى رياضته الدينيّة قد تحوّلت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء . ولهذا كانت رجعته ضربا من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية . فإرادة النبي ، في عملها الإنشائي ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتغلغل النبي فيما يواجهه من أمور مستعصية وينفذ إلى أعماقها ، تتجلى له حينئذ نفسه فيعرفها ، ويزيح القناع عنها فتراها أعين التاريخ . ولهذا كان من بين ما يُحكم به على قيمة دعوة النبي ورسالته ، البحث في نوع الرجولة التي ابتدعها والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته . وسأقصر بحثي في هذه المحاضرة على الأمر الأخير وحده . ولست أريد أن أضع

أمام أنظاركم وصفاً لما حصله الإسلام فى ميدان المعرفة ، بل الأحرى أننى أريد أن أركز انتباهكم فى بعض الآراء الأساسية فى ثقافة الإسلام لنرى ما فى ثناياها من حركة فكرية ، ولنلمح بصيصاً من الروح التى عبّرت عنها هذه الأفكار .

على أنه قبل أن أتناول هذا البحث ينبغى أن نفهم أولا القيمة الثقافية لإحدى الفكر الإسلامية العظيمة وأعنى بها فكرة ختام النبوة[1] .

قد يقال فى تعريف النبوة إنها ضرب من الوعى الصوفى ينزع ما حصله النبى فى مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده ، وتلمّس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً ، وتشكيلها فى صورة مستحدثة . فالمركز المتناهى من شخصية النبى يغوص أغواراً لانهائيته ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضى على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة . وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصاً بالإنسان بأى حال من الأحوال .

وفى الحق أن الطريقة التى استعمل بها القرآن لفظ « الوحى » تبيّن أنه يعتبر الوحى صفة عامة من صفات الوجود ، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرّج والتطور فى الوجود . فالنبات الذى يزكو طليقاً فى الفضاء ، والحيوان الذى ينشىء له تطوره عضواً جديدا ليمكّنه من التكيف مع بيئة جديدة ، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود ، كل أولئك أحوال من الوحى تختلف فى طبيعتها وفقاً لحاجات مستقبِل الوحى ، أو لحاجات نوعه الذى ينتمى إليه ، وفى طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسمّيه الوعى النبوى ، وهو وسيلة للاقتصاد فى التفكير الفردى والاختيار الشخصى وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أُعدّت من قبل . ولكن الوجود أخذ بمولد العقل وظهور ملكة النقد والتمحيص ، تكبت الحياة ، رعاية لمصلحتها ، التكوين

---

(١) « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » سورة الأحزاب : آية ٤٠ . (المترجم)

والنمو لأحوال المعرفة التى لا تعتمد على العقل ، والتى فاضت القوى الروحانية خلالها فى مرحلة مبكّرة من مراحل تطوّر الإنسانية . والإنسان محكوم أساسياً بالعاطفة والغريزة . أما العقل الاستدلالى ، وهو وحده الذى يجعل الإنسان سيّدا لبيئته فأمر كسبى فإذا حصّلناه مرة وجب أن نثبّت دعائمه ونشدّ من أزره ، وذلك بكَبْت أساليب المعرفة التى لا تعتمد عليه ، وليس من شكّ فى أن العالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى نسبياً يكاد يحكمه الإيحاء . ولكن يجب ألاّ ننسى أن قيام هذه المذاهب فى العالم القديم كان من عمل التفكير المجرّد وهو لا يعدو أن يكون تنسيقاً لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد اصطلح عليها الناس ، دون أن يجعل لهم سلطاناً على أوضاع الوجود المحسوس .

فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبىّ الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التى انطوت عليها . فللحياة فى نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم تجاهها الجديد . ومولد الإسلام ، كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتاً تطمئنون إليه ، هو مولد العقل الاستدلالى .

إن النبوّة فى الإسلام لتبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها . وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقْوَد يُقاد منه ، وأن الإنسان ، لكى يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغى أن يترك ليعتمد فى النهاية على وسائله هو .

إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولينْ من مصادر المعرفة الإنسانية ، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوّة .

على أن هذه الفكرة ليس معناها أن الرياضة الصوفية وهى لا تختلف من

حيث الـكيف عن النبوّة قد انقطع وجودها الآن بوصفها حقيقة من حقائق الحياة .

والحق أن القرآن يعد الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة[1] . فالذات الإلٰهية ترينا آياتها فى أنفسنا وفى العالم الخارجي على سواء . ولهذا وجب على الإنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحى التجربة فى إفادة العلم . وعلى هذا ففـكرة انتهاء النبوة ينبغى ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة فى النهاية هو إحلال العقل محـل الشعور إحلالا كاملا . فمثل هذا ليس ممكناً ولا مرغوبا إنما قيمة هذه الفـكرة من الناحية العقلية هى فى اتجاهها إلى خلق نزعة حرّة فى تمحيص الرياضة الصوفية إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصى يزعم أن له أصلا خارقا للطبيعة قد فات أوانه فى تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هـذا السلطان . وعمل هذه الفـكرة هو أنها تفتح سبيلا جديدة للمعرفة فى ميـدان الرياضة الروحية عند الإنسان . والقول بأن الآيات الدالة على الذات الإلٰهية تتجلى فى الأنفس قد خلق روح النقد لعلم الإنسان بالعالم الخارجي ، ووطّد أركانها بأن جرّد قوى الطبيعة من الصبغة الإلٰهية التى أضفتها عليها الثقافات الأولى . وعلى هذا يجب على المسلم اليوم أن يعد الرياضة الصوفية رياضية طبيعة تماما ، مهما كانت أمراً غير عادى أو شيئاً غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص ، شأنها فى ذلك شأن غيرها من وجوه التجارب الإنسانية . وهذا واضح فى موقف النبي نفسه من ابن صيّاد ومن أحواله الروحانية .

ولقـد كانت وظيفة التصوف فى الإسلام أن جعل الرياضة الصوفية طريقة منهج منسق ، وإن كان ينبغى أن نقرّر أن ابن خلدون انفرد من بين المسلمين جميعاً بالبحث فى التصوف على طريقة علمية خالصة .

غير أن رياضة الباطن ليست إلاّ مصدراً واحداً من مصادر العلم . والقرآن

---

(١) «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم» سورة فصلت آية ٥٣ . [المترجم]

يصرّح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ . وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى فى فتح طريق البحث فى هـذين المصدرين . فهو يرى آيات على الحق فى « الشمس » و « القمر »[١] و « امتداد الظل »[٢] و « واختلاف الليل والنهار »[٣] و «اختلاف الألسنة والألوان»[٤] و «وتداول الأيام بين الناس»[٥] بل ويرى هـذه الآيات ماثلة فى الـكون كله كما يتكشف فى إدراكنا الحسى . فعلى المسلم أن يعتبر بهذه الآيات ، وألا يمر بها أصم وأعمى[٦] « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا »[٧] .

وهذه الدعوة إلى عالم الحسّ والاستشهاد به ، وما اقترن بها من إدراك متئد لما يراه القرآن من أن الـكون متغيّر فى أصله ، متناهٍ قابل للازدياد ، كل ذلك انتهى بمفكرى الإسلام إلى مناقضة الفكر اليونانى بعد أن أقبلوا فى باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره فى شغف شديد . ذلك أنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن فى ضوء الفلسفة اليونانية . وكان لابدّ من إخفاقهم فى هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانيـة بالتفكير النظرى المجرّد وإغفال الواقع

(١) « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر » سورة فصلت : آية ٣٧ .

(٢) « ألم تر إلى ربّك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » . سورة الفرقان : آية ٤٥ .

(٣) « إن فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والأرض لآيات لقوم يتقون » . سورة يونس : آية ٦ .

(٤) « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » : سورة الروم : آية ٢٢ .

(٥) « وتلك الأيام نداولها بين الناس » آل عمران . آية ١٤٠ .

(٦) « والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا » . سورة الفرقان آية ٧٣ . [المترجم]

(٧) سورة الإسراء : آية ٧٢ . [المترجم]

المحسوس . ثم جاء على أعقاب هـذا الإخفاق ما أظهر ثقافة الإسلام فى روحها الحقيقية ووضع القواعد لثقافة حديثة فى بعض نواحيها البارزة .

إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية لتتجلى فى كل ميدان من ميادين الفكر . و إنى لأخشى ألا أكون كفئا لتناول الموضوع كما يتمثل فى ميـدان الرياضيات والفلك والطب . وهذه الثورة واضحة كل الوضوح فى التفكير الفلسفى للأشاعرة ولـكنها تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه فى نقد المسلمين للمنطق اليونانى وقد كان هذا أمراً طبيعياً لأن عـدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه التماس طريقة لإفادة العلم عل وجه أقرب إلى اليقين . والنظّام[1] — فيما أظن — كان أول من قرر أن « الشك » بداية لكل معرفة ، ثم جاء الغزالى فأفاض فى ذلك فى كتابه « إحياء علوم الدين » ، ومهّد السـبيل لمنهج ديكارت[2] ، ولـكن الغزالى ظل على الجملة تلميذا لأرسطو فى المنطق ، ووضع فى كتابه « القسطاس » بعض حجج القرآن فى أقيسـة منطقية أرستطالية[3] وفاته أن فى سورة الشعراء قضية تقرر أن العقاب عاقبة المـكذبين للأنبياء[4] وأن هذه القضية قامت على أساس السرد البسيط لأمثلة من أخبار الأولين .

ولقد كان الأشراقى وابن تيمية هما اللذان نهضا إلى نقد المنطق اليونانى نقداً

---

(١) إبراهيم بن سيار النظام رأس فرقة من الفرق الإسـلامية طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عنهم بآراء معينة انظر الملل والنحل للشهرستانى حـ ا ص ٧٢ « والفرق بين الفرق » للبغدادى ص ١١٣ .

(٢) « رنى ديكارت » (١٦٩٦ — ١٦٥٠) فيلسوف فرنسى مشهور له مذهب فلسفى انتشر فى أوربا بأسرها وله منهج فى البحث معروف يقوم على أساس الشك فى كل شىء ما عدا وجود الفكر وذلك للتمهيد إلى الحصول على اليقين .

انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ — ٨٤ .

(٣) انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام لعلى سامى النشار ص ١٣٥ .

(٤) « فـكذبوه فأهلـكناهم إن فى ذلك لآية » سورة الشعراء آية ١٣٩ فـكذبوه فأخذهم عذاب يوم الظلة » سورة الشعراء آية ١٨٩ . [المترجم]

علمياً منظما . ولعل أبا بكر الرازى كان أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو ، واعترض عليه باعتراض جاء به فى زماننا هذا چون ستيوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائى ، وصاغه فى صورة جديدة .

وفى كتاب « التقريب فى حدود المنطق » يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم . وابن تيمية يبيّن فى كتابه المسمى « نقد المنطق »[١] أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين[٢] . وهكذا قام المنهج التجريبى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد . وكشف البيرونى عما نسميه زمان الانفعال ، وكشف الكندى لتناسب الحس مع الدافع مثلان على تطبيق هذا المنهج التجريبى على علم النفس . فالزعم بأن أوربا هى التى استحدثت المنهج التجريبى زعم خاطىء . يقول دوهرنج (Duhring « إن آراء روجر بيكون Roger Bacon فى العلوم أصدق وأوضح من آراء سميّه المشهور[٣] .

ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله فى العلوم ؟ من الجامعات الإسلامية فى الأندلس . والقسم الخامس من كتابه (Oepus Majus) الذى خصصه للبحث

---

(١) ذكر السيوطى لابن تيميه كتابين فى نقد المنطق أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لخصه السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام لعلى سامى النشار ص ١٧٧

(٢) « أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان » المراجع السابق ص ٢٠٦ [المترجم]

(١) فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) فيلسوف إنجليزى يعتبر همزة الوصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة نقد أوهام العقل ووضع منهج الاستقراء انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣ — ٤٩ .

فى البصريات هو فى حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم[1] .
وكتاب بيكون ، فى جملته ، شاهد ناطق على تأثره بابن حزم .

لقد كانت أوربا بطيئة نوعا ما فى إدراك الأصل الإسلامى لمنهجها العلمى ، وأخيراً جاء الاعتراف بهـذه الحقيقة . وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب « بناء الإنسانية » (Making of Humanity) الذى ألّفه بريفّولت (Briffault) . يقول بريفّولت « أن روجر بيكون درس اللغة العربية والعـلم العربى والعلوم العربية فى مدرسـة اكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذى جاء بعده الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى . فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية ، وهو لم يملّ قط من التصريح بأن تعلّم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة . والمناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبى ، هى طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية . وقد كان منهج العرب التجريبى فى عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعا ، وانـكب الناس ، فى لهف ، على تحصيله فى ربوع أوربا » . (ص ٢٠٢) . « لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ، ولـكن ثماره كانت بطيئة النضج . إن العبقرية التى ولدتها ثقافة العرب فى أسبانيا لم تنهض فى عنفوانها إلا بعد مضى وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام . ولم يكن العلم وحده هو الذى أعاد إلى أوربا

---

(١) أبو على الحسن بن الحسن (أو الحسين) بن الهيثم من أعلام العرب فى الرياضة والطبيعيات ولد حوالى سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥م) وتوفى بالقاهرة حوالى عام ٤٣٠ هـ (١٠٣٩م) ذكر له ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء (حـ ٢ ص ٩٠ — ٩٨) ما يقرب من مائتى كتاب ورسالة فى الرياضة والفلك والطبيعيات والفلسفة والطب . ومن أهم كتبه كتاب المناظر الذى ترجم إلى اللاتينية ونشر سنة ١٥٧٢ م . انظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ص ٢٩٨

الحياة ، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية . (ص ٢٠٢) . « فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحى الازدهار الأوربى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون ، فى نشأة تلك الطاقة التى تكوّن ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة ، وفى المصدر القوىّ لازدهاره — أى فى العلوم الطبيعية وفى روح البحث العلمى . (ص ١٩٠) » .

« إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدّموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هـذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه . فالعالم القديم ، كما رأينا ، لم يكن للعلم فيـه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سواهم ولم تتأقلم فى يوم من الأيام فتمتزج امتزاجا كليا بالثقافة اليونانية . وقد نظم اليونان المذاهب وعمّموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولـكن أساليب البحث فى دأب وأناة ، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث التجريبى كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليونانى ، ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الإسكندرية فى عهدها الهلّينى . أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، وانتطوّر الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربى » . (ص ١٩٠) .

فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها ، فى سبيل

الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينيها . وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة فى الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى بل كان راجعا إلى صراع عقلى طويل المدى . والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظرى المجرّد دون الواقع المحسوس — كما يقول بريفولت — اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن ، ووقف حائلا بين المزاج العربى العملى و بين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل . ولهـذا فإنى أود أن استأصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية . وقد وقفتم فيما سلف على بعض الأدلة التى سقتها فى هـذا الصدد ، وسأضع أمام أنظاركم الآن ما بقى منها .

إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس . وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليـه هو الذى ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس يقول القرآن « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لا تنفذون إلا بسلطان » سورة الرحمن آية ٣٣ .

ولـكن الـكون ، بوصفه مجموعة من موجودات متناهية يتمثل لنا كأنه جزيرة قائمة فى خلاء بحت ، والزمان باعتباره سلسلة من لحظات منعزل بعضها عن بعض هو عدم بالنسبة إلى الـكون ولا تأثير له فيه . واعتبار الـكون كذلك لا يؤدّىْ بالعقل المتأمل إلى شىء . والتفكير فى جعل حدّ للفراغ وللزمان المدركين يبعث فى العقل الحيرة والتردّد . فالمتناهى بوصفه متناهيا صنم معبود يعوق حركة العقل ، فيجب على العقل أن يتغلب على فـكرة الزمان المتجدّد وعلى الخلاء المطلق فى الفراغ المدرك ، لـكى يستطيع أن يجاوز حدود المتناهى .

يقول القرآن : « وأنّ إلى ربك المنتهى »[1] وهـذه الآية تنطوى على فـكرة من أعمق الفـكر التى وردت فى القرآن ، لأنها تشير على وجه قاطع إلى أن المنتهى الأخير يجب ألاّ يبحث عنه فى حركة الأفلاك وإنما يبحث عنه فى وجود كونى روحانى لا نهاية له . ورحلة العقل إلى هـذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة . وفى هذا المنزع أيضاً يبدو أن التفكير الإسلامى قد اتجه اتجاها مباينا لاتجاه التفكير اليونانى كل المباينة . فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما يخبرنا شپنجلر Spengler ، هو التناسب وليس اللانهائية ولقد استغرق عقولهم ، وجود المتناهى فى الخارج بحدوده الواضحة المعيّنة . أما فى تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى ، فى مجال العقل المحض ، وفى ميدان علم النفس الدينى ، وأعنى بهذا المصطلح الأخير التصوف العالى الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهائى وإسعاد النفس به . وثقافة لها نزعة كهذه تكون معضلة المـكان والزمان فيها معضلة بالغة الأهمية . ولقـد أبنت لـكم فى محاضرة سابقة كيف تمثّلت معضلة الزمان والمـكان للفـكر الإسلامى وبخاصة عند الأشاعرة . وكان من الأسباب التى حالت دون أن تنتشر ، فى العالم الإسلامى ، نظرية الجوهر الفرد التى قال بها ديمقريطس[2] أنها تتضمن القول بالخلاء المطلق ، ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجوهر الفرد وحاولوا حلّ معضلات الفراغ المدرك على نحو يشبه النظرية الحديثة فى الذّرة . وفى ميدان الرياضة ينبغى أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ — ١٦٥ م) إلى أيام نصير الدين الطوسى (١٢٠١ — ١٢٧٤ م) ، لم يفكر أحد تفـكيراً جديا فى صعوبة البرهنة على

---

(١) سورة النجم آية : ٤٢ .

(١) ديمقريطس (٤٧٠ — ٣٦١ قدم) فيلسوف يونانى له مذهب مشهور قال بأن الموجود يتركب من جواهر فردة غاية فى الدقة بين كل منها خلاء — انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٣٨ — ٤١ [المترجم]

صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسى أول من أزعج هذا السكون الذى خيّم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفى محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساساً وإن كان ضعيفاً لنظرية الحيّز الزائد[١] أو الفراغ الفوق المأخوذ بها فى عصرنا هذا .

ولما عرض البيرونى للبحث فى فكرة الدّالة — وهى فكرة رياضية حديثة — رأى من ناحية علمية بحتة فساد الرأى القائل بثبوت الكون ، وفى هذا أيضاً افتراق واضح عن النظر اليونانى . وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان فى تصورنا للكون ، وتجعل الثابت متغيراً وترى الكون لا فى حالة وجود ، بل فى حالة صيرورة إلى الوجود .

يقول شپنجلر إن نظرية الدّالة[٢] الرياضية رمز لثقافة الغرب « لم تشر إليها أية ثقافة أخرى إشارة ما » . ولكن هناك ما يدحض هذا القول ، وهو ما أدخله البيرونى على قانون نيوتن للاستكمال الخاص بالدوالّ المركبة على قواعد حساب المثلثات ، فقد عمم البيرونى هذا القانون فجعله يشمل كل دالة أخرى

أضف إلى هذا أن التحول فى نظرية اليونان عن الأعداد من حيث قيمتها العددية البحتة إلى علاقتها بعضها ببعض بدأ حقيقة بالتطور الذى أحدثه الخوارزمى بالانتقال من الحساب إلى الجبر . وقد خطا البيرونى خطوة إلى الأمام نحو ما يسميه « شپنجلر » الأعداد الزمنية وهى التى تدل على انتقال العقل من الوجود إلى الصيرورة ، والواقع هو أن وجهات النظر الحديثة فى دراسة الرياضة

---

(١) نظرية الحيّز الزائد فى الهندسة هى النظرية التى تضيف احداثيا رابعا وهو الزمان إلى الاحداثيات أو الأبعاد الثلاثة المأخوذ بها فى هندسة إقليدس . [المترجم]

(٢) يقال فى الرياضة ان ص دالة س إذا كانت مشتقة منها أو متوقفة عليها ، فى حساب المثلثات إذا قيل ان ص = حاس فمعنى هذا أن ص دالة س .

فى أوربا تتجه نوعا ما إلى تجريد الزمان من صفته التاريخية الحية وجعله مقصوراً على تمثيل الأبعاد الفراغية . ولهذا فإن رأى هويتهد فى النسبية أكثر اتفاقاً مع ميول الباحثين المسلمين من رأى أينشتين الذى يتجرد فيه الزمان من صفة المضىّ والمرور ، ويترجم نفسه بطريقة خفية إلى فراغ بحت .

كذلك نجد فكرة التطور تتكيف فى التفكير الإسلامى جنباً إلى جنب مع تقدم التفكير الرياضى . وكان الجاحظ أول من لاحظ التغيرات التى تحدثها الهجرات فى حياة الطير . ثم جاء ابن مسكويه[١] ، وكان معاصراً للبيرونى ، فصاغ هذه الملاحظة فى صورة نظرية أكثر تحديداً وقررها فى كتاب له فى الفلسفة الإلهية اسمه « الفوز الأصغر » . وسأذكر لكم خلاصة هذه النظرية لا لقيمتها العلمية ، ولكن لأنها تلقى ضوءا على الاتجاه الذى كان التفكير الإسلامى يسير فيه .

يقول ابن مسكويه إن النبات فى أول مراتب تدرجه ينبت من غير زرع ولا بذر ، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر [ويكفيه فى حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس ولذلك هو فى أفق الجمادات وقريب الحال منها][٢] ويفارق النبات بحالته هذه الجماد بشىء يسير عن فضيلة النمو والحركة تزداد وتظهر فى صور متفاضلة إلى أن تتجلى فى امتداد الفروع وحفظ النوع بالبذر ، ثم تقوى هذه الفضيلة فيه إلى أن تصل إلى شجر له سيقان وأوراق وثمار . وفى مرتبة أعلى

---

(١) أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب (توفى عام ٤٢١ هـ) فيلسوف ومؤرخ انصرف بادىء الأمر إلى الفلسفة والطب والكيمياء ، وألف كتابا فى التاريخ عنوانه « تجارب الأمم » وعنى بدراسة الأخلاق عناية خاصة وله فيها مؤلفات منها « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » وكان ابن مسكويه أثيرا عند السلطان عضد الدولة ، وصاحب خزائنه ، وتوفى عن سن عالية . انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٥٨ ودائرة المعارف الإسلامية م ١ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٢) ما بين القوسين إضافة إلى الترجمة من نص ابن مسكويه لإيضاح المعنى انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٥٥ — ٥٧ .

من مراتب التدرج يحتاج النبات فى نموه إلى تربة خصبة ومناخ جيد ، ولا يزال النبات يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ أفقه فى شجر الكرم والنخيل التى تكاد تطالع أفق الحيوان . ويظهر فى شجر النخيل تميز واضح بين الذكور والأناث ، ثم إلى جانب ما له من جذور وألياف يحصل له فى أعلى مراتبه أمور تشبه مخ الحيوان يتوقف على سلامتها حياة النخيل وهذه أفضل مراتب النبات وتتصل بأفق الحيوان ولم يبق بينه و بين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهى الانقلاع من الأرض [والسعى إلى الغذاء] . وهذه جرثومة الحركة الشعورية وهى أول مرتبة الحيوان فيحصل له أولا حسّ للّمس ، وآخر ما يحصل له حسّ البصر ، وتتدرج حواس الحيوان فتعطيه القدرة على الحركة كالديدان والزواحف والنمل والنحل . ويبلغ الحيوان من ذوات الأربع كماله فى الفرس والباز المعلم بين الطير ، ولا يزال يشرف ويتفاضل إلى أن يبلغ أول مراتب الأفق الإنسانى فى القرد ، [وهذه غاية أفق الحيوان التى إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار فى أفق الإنسان] فهو فى مرتبة أدنى مباشرة من مرتبة الإنسان فى سلم التدرج . وما يحدث بعد ذلك من تدرج تحصل به التغيرات الجسمية ، وتتدرج قوة التمييز والعقل والقوى الروحانية ، إلى أن تنتقل الإنسانية من الهمجية ، إلى الحضارة والمدنية

على أن علم النفس الدينى الذى نجده عند العراقى وخواجه محمد برصا هو الذى يجعلنا حقاً أقرب ما نكون إلى الطرائق الحديثة فى النظر إلى معضلة المكان والزمان ولقد بيّنت فيما سبق رأى العراقى فى مراتب الزمان وسأتحدث الآن عن خلاصة رأيه فى المكان .

يزعم العراقى أن وجود نوع من المكان منسوبا إلى الذات الإلهية واضح فى الآيات الآتية :

« ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات ومافى الأرض ، ما يكون من نجوى

ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ هو معهم » . سورة المجادلة آية ٧

« وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن ، ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرّة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين » سورة يونس آية ٦١

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » سورة ق الآية ٦١

على أنه ينبغى ألا يفوتنا أن ألفاظ القرب ، والاتصال ، والافتراق ، التى تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلٰهية ، فوجود الله يتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن ، والروح لا هى داخل البدن ولا هى خارجه ، ولا هى قريبة منه ولا هى مفترقة عنه ، ولكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة ، ويستحيل أن نتصور اتصالها هذا إلا إذا افترضنا نوعا من مكان يوائم رقة الروح ولطفها . وعلى هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات الإلٰهية لا يمكن أن ينكر ، وإنما ينبغى التحوط فى تعيين نوع المكان الذى يمكن أن يسند إلى ذات الله المطلقة . والمكان على ثلاثة أنواع : مكان الأجسام المادية ، ومكان الكائنات غير المادية ومكان الله . ومكان الأجسام المادية ينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : الأول مكان الأجسام ذات الجرم التى نصفها بأنها تشغل حيزاً والحركة فى هذا النوع من الأجسام تستغرق زماناً ، فكل جسم يشغل مكانه الخاص ويقاوم تخليته عنه .

الثانى : المكان الخاص بالأجسام اللطيفة كالهواء والصوت وهذه الأجسام يدافع كل واحد منها الآخر وتقاس حركته بالمقاييس الزمنية ، ولكن هذا الزمن الذى تقاس به يبدو مباينا لزمان الأجسام ذات الجرم فالهواء الموجود فى أنبوبة يجب

إخراجه منها قبل دخول هواء آخر مكانه ، وزمان التموجات الصوتية يكاد يكون عدماً إذا قورن بزمان الأجسام ذات الجرم .

الثالث : المكان الخاص بالضوء . فضوء الشمس يصل إلى أقصى أطراف الأرض فى لحظة . وعلى هذا فنى سرعة الضوء والصوت يكاد الزمان يكون صفراً . ومن هذا يتبين أن مكان الضوء مباين لمكان الهواء والصوت . على أن هناك حجة أقوى من هذه . فضوء الشمعة ينتشر فى جميع الاتجاهات فى غرفة دون تخلية الهواء عنها . وهذا يبين أن مكان الضوء أرق من مكان الهواء الذى لا مدخل له فى مكان الضوء ولشدّة التقارب بين هذين المكانين لا يتيسر تمييز أحدهما من الآخر إلا بالتحليل العقلى المحض والرياضة الروحية . وكذلك الحال فى الماء الساخن فإن الضدين ، أى النار والماء ، اللذين يبدو أنهما يتخلل كل منهما الآخر ، لا يمكن أن يحلا فى مكان واحد نظراً لطبيعتيهما المختلفتين ، وهذا أمر لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن مكانى هذين الجوهرين وإن كانا قريبين جداً أحدهما من الآخر ، فإنهما مع ذلك متمايزان . ومع أن عنصر المسافة ليس معدوماً تماماً ، فليس ثمة احتمال للمدافعة المتبادلة فى مكان الضوء . فضوء شمعة يصل إلى نقطة مبينة فقط . وأضواء مائة شمعة تمتزج معاً فى نفس الحجرة دون أن يخلى أحدهما الآخر عن مكانه .

وبعد أن وصف العراقى أمكنة الأجسام الطبيعية التى تتفاوت كثافة ورقة ، على هذا الوجه ، تحدث فى إيجاز عن الأنواع الرئيسية للأمكنة التى تشغلها مختلف الكائنات المجردة عن المادة كالملائكة مثلا . وهذه الأنواع لا ينعدم فيها عنصر المسافة كلية لأن الكائنات المجردة وإن كانت قادرة على اختراق الحيطان الحجرية فى سهولة ويسر فإنها لا تستطيع أن تستغنى عن الحركة استغناء تاماً . مما هو فى رأى العراقى دليل على النقص فى الروحانية ، وأعلى درجة فى سلّم الحرية

المكانية هى الدرجة التى تصل إليها روح الإنسان ، وهى بجوهرها الفريد لا هى بالساكنة ولا هى بالمتحركة .

وهكذا يستعرض العراقى أنواعاً من المكان كثيرة إلى أن يصل إلى المكان الإلٰهى وهو مكان برىء من الأبعاد والمسافات براءة تامة ، وفيه يلتقى كل ما لا يتناهى .

وترون من هذه الخلاصة لرأى العراقى كيف يفسرّ صوفى مسلم مستنير إدراكه الروحى للزمان والمكان تفسيراً عقليا فى عصر لم يكن يعرف شيئاً عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراقى فى الحقيقة يحاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك . ويظهر أن العراقى كان يكد ذهنه ، فى شىء من الغموض ، فى معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ولكنه كان غير قادر على إدراك كل ما يقتضيه تفكيره لأنه لم يكن رياضيا من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعى للفكرة الأرسططاليسية التقليدية القائلة بثبوت الكون .

كذلك تداخُل ال « هُنا » التى هى « فوق المكان وال « آن » التى هى فوق الزمان » فى الحقيقة القصوى يوحى بالفكرة الحديثة عن « الزمان المكان» التى يعدها الأستاذ ألكزاندر فى محاضراته التى بعنوان «المكان والزمن والإله» « Space Time,and Deity » مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراقى تعمق فى فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنين أهمية ، وأن قول الأستاذ ألكزاندر « الزمان عقل المكان » ليس استعمال مجازيا . ويتصور العراقى علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن ؛ ولكنه بدلا من أن يصل إلى هذا الرأى عن طريق التفكير الفلسفى بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأى على أساس رياضته الروحية ،

وليس يكفى فى ذلك أن يقتصر على رد الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفى الذى يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحى من حيث هو الأساس النهائى للزمان المكانى ولا شك فى أن تفكير العراقى كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تعصبه للآراء الأرسططاليسية وما اقترن به من نقص فى التحليل المبنى على علم النفس قد عاق تقدمه . ونظرا لقوله بأن الزمان الإلهى مجرد من التغير تجردا تاما — وواضح أن هذا القول قائم على قصور فى تحليل الحياة الشعورية — كان من المستحيل عليه أن يعرف العلاقة بين الزمان الإلهى والزمان الإلهى والزمان المتجدّد وأن يصل عن طريق هذه المعرفة إلى نظرية إسلامية تقول بالخلق المستمر ، أى أن الكون ينمو و يزداد .

وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامى تتجه إلى تصور الكون متحركا متغيراً . ولهذا التصور دعامة أخرى فى نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية ، وفى رأى ابن خلدون فى التاريخ .

والتاريخ ، أو بتعبير القرآن ، أيام الله[1] هو ثالث مصادر المعرفة الإنسانية بناء على ما جاء فى القرآن . فمن أهم أصول التعاليم التى جاء بها القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ، وأن العذاب يعجل لها فى الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات ولكى يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية ، داعياً إلى الاعتبار بتجارب البشر فى ماضيهم وفى حاضرهم .

« ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله إن فى ذلك لآيات لكل صبار شكور » . سورة ابراهيم آية ٥ .

« وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون * والذين كذبوا بآياتنا

(١) يذكر القرآن « أيام الله » فى موضعيه : سورة إبراهيم آية ٥ ، وسورة الجاثية آية ٤٥ .

سنستدرجهم من حيث لا يعلمون * وأملى لهم إن كيدى متين » سورة الأعراف آية ١٨١ — ١٨٣ .

« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . من آل عمران ١٣٧

« إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس » سورة آل عمران آية ١٤٠

« ولكل أمة أجل » سورة الأعراف آية ٣٤

وهذه الآية الأخيرة مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعيين والتحديد ، وهى فى صيغتها البالغة الإيجاز توحى إمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية . وعلى هذا فمن يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخى يكون على ضلال مبين .

والحقيقة أنه يبدو أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن ، بل هو مدين للقرآن إلى حد كبير حتى فى أحكامه على الأخلاق والطبائع .

ومن الأمثلة الموضحة لهذا الفصل المستفيض الذى عقده عن أن « جيل العرب فى الخلقة طبيعى » فليس ما كتبه ابن خلدون فى هذا الموضوع إلا تفصيلا للآيات الآتية :

« الأعراب أشد كفراً ونفاقا . وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم * ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر ، عليهم دائرة السوء والله سميع عليم » الآيتان سورة التوبة ٩٧ ، ٩٨

على أن عناية القرآن بالتاريخ بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية تذهب إلى أكثر من مجرد الإشارة إلى تعليمات تاريخية ، فقد وضع لنا قاعدة من أعمق مبادئ النقد التاريخى . وبما أن التدقيق فى رواية الحقائق التى تكوّن مادة

التاريخ شرط لاغنى للتاريخ عنه بوصفه علما وبما أن رواية الأخبار على وجهها الصحيح متوقفة على رواتها كل التوقف فإن أول قاعدة من قواعد النقد التاريخى هى القاعدة التى تقرر أن أخلاق الراوى عامل هام فى الحكم على روايته . وفى هذا يقول القرآن « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » سورة الحجرات آية ٦ .

ولقد كان تطبيق المنهج الوارد فى هذه الآية على رواة الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخى . وإن نمو الحاسة التاريخية فى الإسلام لموضوع رائع . فدعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب التثبت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة فى تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام — كل هذه العوامل أسهمت فى خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحق ، والطبرى ، والمسعودى . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يؤجج خيال القارئ ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم أصيل . ولا تتأتى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع ، ونضج أتمّ فى التفكير العلمى ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار فى جملتها إلى اثنين ؛ وكلتاهما أساس لتعاليم القرآن .

الفكرة الأولى . تقرر وحدة الأصل الإنسانى إذ يقول الكتاب الكريم « وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة »[(١)] . على أن إدراك الوجود بوصفه وحدة عضوية عمل بطئ ويتوقف على اشتراك الناس فى موكب الحوادث العالمية . وهذه الفرصة سنحت للإسلام بازدهار إمبراطوريته المترامية الأطراف ازدهاراً سريعاً.

---

(١) ترجم المؤلف الآية التى اقتبسها إلى الإنجليزية ترجمة حرة إذ جاءت على هذا النسق : « نحن خلقنا كم جميعا من نفس واحد من أنفاس الحياة » . ولكن الوارد فى القرآن هو الصيغ الآتية : « ... الذى خلقكم من نفس واحدة » النساء ، آية ١ أو الأعراف ، آية ١٨٩ ؛ و « خلقكم من نفس واحدة » الزمر ، آية ٦ ؛ و « هو الذى أنشأكم من نفس واحدة » الأنعام ، آية ٩٨ . [مهدى علام]

ولا شك فى أن المسيحية دعت إلى المساواة بين النـاس قبل الإسلام بوقت طويل ، غير أن رومة المسيحية لم تسمُ إلى فهم معنى الإنسانية بوصفها وحـدة عضوية فهما تاما . ولقد صدق « فلنت » Flint إذ يقول : « لا يمكن أن يسند إلى أى كاتب مسيحى من كتاب الإمبراطورية الرومانية أنه كان يعرف عن وحدة الإنسانية أكثر من فـكرة عامة مجردة ؛ ومن باب أولى لا يمكن أن يسند هذا إلى أى كاتب آخر من كتاب ذلك العهد » ومن أيام الرومان يظهر أن هذه الفـكرة لم تفد الـكثير من العمق والرسوخ فى أوربا أضف إلى هذا أن نمو القومية الإقليمية ، وإلحاحها فيما يسمى بالخصائص القومية قد جنح إلى قتل العنصر الإنسانى الشامل فى الفن والأدب فى ربوع أوربا . أما الإسلام فـكان الأمر فيه على خلاف هـذا فهو لم يكن ينظر إلى وحدة الإنسانية على أنها فـكرة فلسفية أو حلم من أحلام الشعراء ، بل كان بوصفه حركة اجتماعية ، يهدف إلى جعل هذه الفـكرة عاملا حياً فى الحياة اليومية لـكل مسلم ، وبهذا جعلها تعطى أكلها فى صمت وخفاء .

والفـكرة الرئيسية الثانية هى إدراك حقيقة الزمان إدراكا دقيقاً ، وتصور الوجود حركة مستمرة فى الزمان وهذه الفكرة هى أبرز مانجده فى نظر ابن خلدون إلى التاريخ ، مما يسوّغ ما أضفاه عليه فلنت Flint من مـدح وثناء إذ يقول : « إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون ، وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه » .

ولست أريد من الملاحظات التى أبديتها فيما سلف أن ألقى ظلالا من الشك على أصالة ابن خلدون وابتكاره ، بل كل الذى أريد أن أقوله هو أننا إذا وضعنا موضع الاعتبار ما طالعتنا به الثقافة الإسلامية وجدنا أن المسلم وحده هو الذى كان يمكن أن ينظر إلى التاريخ بوصفه حركة جمعية مستمرة ، بوصفه تطوراً فى الزمان حقيقياً لا محيص عنه .

وناحية الطرافة فى النظر إلى التاريخ على هذا الوجه هى الطريقة التى يدرك بها ابن خلدون حركة التغير. فتصوره لها بالغ الأهمية لما ينطوى عليه من أن التاريخ بوصفه حركة مستمرة فى الزمان هو حركة مبدعة صحيحة ، وليس حركة قدّرت خطواتها من قبل . وابن خلدون لم يكن من المشتغلين بالفلسفة ، بل كان من خصومها ، ولكن الطريقة التى تصوّر بها الزمان تبيح لنا أن نعده سابقاً لبرجسون فى هذا المضمار .

لقد تحدثت من قبل عن المقدمات العقلية التى سبقت هذا التصور فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، فنظرة القرآن فى أن « اختلاف الليل والنهار » آية على الحق الذى هو « كل يوم هو فى شان » ، ونزوع الفلسفة الإسلامية إلى اعتبار الزمان موضوعياً أى أمراً موجوداً فى الخارج ، ونظرِ ابن مسكويه إلى الحياة بوصفها حركة تطورية ، ووصول البيرونى وصولا لا شك فيه إلى مدخل لتصور الطبيعة حركة من الصيرورة — كل هذا كان التراث العقلى لابن خلدون . أما فضله الأكبر ففى دقة إدراكه لروح الحركة الثقافية التى كان هو من أنضج ثمارها ، وفى عرضه لها على شكل مذهب منسّق .

ولقد صور فى كتابه العبقرى الانتصار النهائى لروح القرآن المعارضة لعلوم القدامى (اليونان) . فالزمان فى رأى اليونان إما لا وجود له فى الخارج كما ذهب إليه أفلاطون وزينون ، وإما أنه يتحرك حركة دائرية كما قال هراقليط والرواقيون . وأيا كان المقياس الذى يحكم به على تقدم حركة مبدعة ، فإن الحركة إذا فهمت بوصفها دائرية ، فقدت صفة الإبداع ، إذ أن العدد الأبدى ليس خلقاً أبديا ، بل هو تكرار أبدى .

وقد بلغنا الآن موقفاً ترى منه المعنى الحقيقى للثورة العقلية التى ثارها الإسلام

على الفلسفة اليونانية وتأصّل هذه الثورة فى موطن الدفاع عن الرأى الدينى يدل على أن معارضة القرآن لعلوم القدامى أكدت وجودها بالرغم من أولئك الذين كانت رغبتهم فى أول الأمر هى تفسير الإسلام على ضوء التفكير اليونانى .

بقى علينا الآن أن نمحو خطراً نشأ عن كتاب واسع الانتشار وضعه شپنجلر Spengler وسماه « انحلال الغرب» (Decline of the West) ففى هذا الكتاب فصلان عقدهما المؤلف عن الثقافة العربية وعرض فيهما معلومات هامة أضافت الشىء الكثير إلى تاريخ آسيا الثقافى ولكنهما يقومان على فهم خاطىء لحقيقة الإسلام بوصفه حركة دينية ، ولما نشأ عنها من نشاط ثقافى . وأساس نظرية شپنجلر هو أن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التى جاءت قبله أو الثقافات التى تجىء بعده . بل هو يرى أن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لا تتيسر أبداً لأصحاب الثقافات المباينة لها وحرص شپنجلر على إثبات هذه النظرية بسرد طائفة كبيرة من الحقائق والتأويلات أراد بها أن نبين أن روح الثقافة الأوربية معادية فى صميمها لعلوم القدامى وأن هذه الروح المعادية للقديم ترجع بتمامها إلى ما لأوربا من عبقرية اختصت بها ، وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام ، التى يرى شپنجلر أنها ثقافة « مجوسية » بحت فى روحها وفى طبيعتها . والرأى عندى أن رأى شپنجلر فى الثقافة الحديثة قول سليم صحيح . ومع هذا فقد حاولت فى محاضراتى هذه أن أبين أن خصومة العالم الحديث للآراء القديمة نشأت فى الحقيقة عن ثورة الإسلام على التفكير اليونانى . ومن الواضح أن رأياً كهذا لا يمكن أن يرضى عنه شپنجلر ، لأنه إذا أمكن التدليل على أن ما فى الثقافة الحديثة من روح معارضة للقديم إنما يرجع إلى ما استلهمته من الثقافة التى سبقتها مباشرة ، تهافتت من أساسها نظرية

شپنجلر التى تقول بأن كل ثقافة تستقل فى نموّها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالا كاملا متبادلا . و إنى أخشى أن يكون ما طغى على شپنجلر من تلهف على إثبات نظريته قد أضله ضلالا كبيراً عن فهم الإسلام بوصفه حركة ثقافية .

و يريد شپنجلر من قوله « ثقافة مجوسية » الثقافة المشتركة المقترنة بما سماه « مجموعة الأديان المجوسية » أى اليهودية ، والدين الكلدانى القديم ، والمسيحية الأولى ، والزرادشتية والإسلام . ولست أنكر أن غشاء من المجوسية نما على ظاهر الإسلام ، بل لقد كان غرضى الأساسى من هذه المحاضرات هو أن أبين روح الإسلام محررة من غشاوة المجوسية ، تلك الغشاوة التى أعتقد أنها ضلّت شپنجلر فيما رآه . فهو يجهل جهلا فاضحا تفكير المسلمين فى معضلة الزمان والأسلوب الذى أفصحت به الرياضة الدينية فى الإسلام عن أن الذات أو الـ « أنا » محل للتجربة طليق من كل قيد . و بدلا من أن يتلمس الهدى من تاريخ التفكير والتجربة فى الإسلام ، آثر أن يقيم حكمه على أساس معتقدات العامة فى بداية الزمان ومنتهاه .

تصوروا رجلا فياض المعرفة يلتمس الدليل على الجبر المزعوم فى الإسلام من عبارة مثل حكم الزمان ، أو « كل شىء له أوان » . على أننى قد تحدثت بما فيه الكفاية عن أصل فكرة الزمان وتطورها عند المسلمين ، وعن الذات الإنسانية بوصفها قوة حرة . وواضح أن استيفاء البحث فى تمحيص رأى شپنجلر فى الإسلام وفى الثقافة التى نشأت عنه يحتاج إلى مجلد كامل .

بقيت ملاحظة عامة واحدة أضيفها إلى ما سبق بيانه : يقول شپنجلر « إن

تعاليم النبوة مجوسية بمجرد ظهورها » . فثمة إله واحد — ليكن إسمه يهوَا[١] ، أو أهور مزدا[٢] ، أو ماردوك بعل[٣] فهو مبـدأ الخير ، وكل ما عداه من آلهة فهو إما عاجز وإما شرير . واقترنت هذه العقيدة بالأمل فى مسيح . أو مخلّص منتظر وهو أمل على غاية ما يكون من الوضوح فى ظهور عيسى ، ولـكنه يظهر خلال القرون التى تلته ، تحت ضغط ضرورات نفسية فى كل مكان وهـذه هى الفـكرة الأساسية فى المجوسية لأنها تتضمن فـكرة الـكفاح التاريخى فى الـكون بين الخير والشر ، فيسود الشر فى منتصف الزمان ثم ينتصر الخير أخيراً فى يوم الدينونة » فإن كان شپنجلر يريد أن يطبق فـكرته هذه على الإسلام ، فمن البيّن أنها تصوير خاطئ لا ينطبق عليه . فيجب أن نلاحظ النقطة الآتية : وهى أن المجوسى قد سلّم بوجود آلهة باطلة ، وإن كان لم يتجه إلى عباداتها . أما الإسلام فينكر مجرد وجود هذه الآلهة . وفى هذا المقام يخفق شپنجلر فى تقدير ما لفـكرة ختام النبوة فى الإسلام من قيمة ثقافية . هذا إلى أنه مما لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية فى نزعة الترقب الدائم والتطلع الدائب لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر أو المُعَزِّى الذى قال به الإنجيل الرابع[٤] ، ولقد بيّنت لـكم فيما سلف الاتجاه الذى ينبغى أن يسلـكه دارس الإسلام فى طلب المعنى الثقافى لعقيـدة تناهى النبوة فى الإسلام . وهى عقيدة قد تعتبر علاجا نفسانياً لنزعة المجوسية إلى الترقب الدائم الذى يجنح إلى إعطاء رأى باطل عن التاريخ .

---

(١) اسم الله عند اليهود .

(٢) اسم الإله الأسمى فى الديانة الزراشتية .

(٣) اسم الله من الدين البابلى .

(٤) يذكر الإنجيل شخصية « المعزى » فى عدة مواضع ، منها إنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦ ، والفصل السادس عشر ، آية ٧ . [مهدى علام]

ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظرته إلى التاريخ فأفاض نقده، وقضى — فيما أعتقد — قضاء نهائياً ، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص فى الإسلام وهى فكرة شبيهة ، على أقل تقدير فى آثارها السيكولوجية — بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت فى الإسلام تحت تأثير الفكر المجوسى [١]

(١) فى مقدمة ابن خلدون فصل طويل بعنوان « فصل فى أمر الفاطمى وما يذهب إليه الناس فى شأنه وكشف الغطاء عن ذلك » عرض فيه للمشهور بين أهل الإسلام من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويسمى بالمهدى . وقد أورد الأحاديث الخاصة بهذا الأمر « وما للمتكبرين فيها من المطاعن وما لهم فى أفكارهم من المستند » ثم اتبعه بذكر كلام المتصوفة . وانتهى من ذلك إلى قوله « الحق الذى ينبغى أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه» ... وأما على غير هذا الوجه مثل أن يدعو فاطمى منهم إلى مثل هذا الأمر فى أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا بمجرد نسبة فى أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن » .

انظر مقدمة ابن خلدون ص ٢١٨ — ٢٣١ . [المترجم]

مبدأ الحركة فى بناء الاسلام

الإسلام بوصفه حركة ثقافية ، يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار السكون مارّا ثابتا ، ويصل إلى رأى يقول بأنه متحرك متغير . والإسلام بوصفه نظاما عاطفيا يقول بوحدة الكلمة يدرك قيمة الفرد ، من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسانية . فقرابة الدم أصلها مادىّ مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفسانى بحت لوحدة الانسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الانسانية جميعاً روحية فى أصلها وفى منشئها . ومثل هذا ينشىء صنوفا جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر للانسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التى ظهرت فى الأرض فى صورة نظام من الترهب حاول قسطنطين[1] أن يتخذ منها نظاما لتوحيد الكلمة بين الناس . وقد حمل إخفاقها فى تحقيق هذه الغاية الإمبراطور جوليان[2] على الارتداد إلى عبادة آلهة روما القديمة محاولا أن يضع لها تأويلات فلسفية . ولقد وصف مؤرخ من مؤرخى الحضارة المحدثين حالة العالم المتمدين حوالى الزمن الذى ظهر فيه الإسلام على مسرح التاريخ فقال :

« لقد بدا حينئذ أن الحضارة العظيمة التى استغرق بناؤها أربعة آلاف من السنين كانت مشرفة على الزوال ، وأن المرجح أن الجنس البشرى كان سيعود إلى حالة الهمجية التى كانت فى ظلالها كل قبيلة وكل طائفة عدواً لجارتها

(١) قسطنطين الأول (٣٣٧ م) اتخذ القسطنطينية عاصمة للملك ، وجعل المسيحية الدين الرسمى للامبراطورية .

(٢) تولى جوليان حكم الامبراطورية الرومانية (٣٦١ — ٣٦٣ م) وكان نصرانياً ثم ارتد وسعى سعياً حثيثاً فى إعادة الدين الوثنى القديم . [المترجم]

لا يعرفون هم نظاماً ولا يتبينون لهم قانوناً ، وكانت العقوبات القبلية القديمة قدفقدت سلطانها فأصبحت أساليب الحكم الإمبراطورية القديمة غير صالحة للتطبيق . ثم جاءت المسيحية بعقوبات جديدة فعملت على الفرقة والدمار بدلا من الوحدة والنظام .

كان عصراً مفعما بالفجائع . لقد كانت الحضارة أشبه بدوحة هائلة كانت أوراقها قد ظللت العالم ، وكانت فروعها قد حملت ثماراً ذهبية من الفن والعلم والأدب ، وقد أخذت الآن تترنح وتتمايل لأن ساقها أصبحت لا تتغذى بالعصارة المتدفقة من الإخلاص والإجلال ، بل وصل التعفن إلى لبابها ، ومزقت الحروب أوصالها ، وأصبح لا يمسكها معا إلا خيوط من عادات وقوانين قديمة قد تنقطع فى أية لحظة .

أكان ثمة ثقافة عاطفية يمكن إدخالها لتجمع بين الناس مرة أخرى ، وتسلكهم فى وحدة ، وتنقذ الحضارة من الفناء ؟ إن هذه الثقافة يجب أن تكون من طراز جديد لأن العقوبات والشعائر القديمة قد ماتت ، و بناء غيرها من نفس نوعها لابد أن يكون من عمل القرون .

ويستطرد الكاتب فيقول إن العالم بات مفتقراً إلى ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش ونظم الوحدة التى كانت تستند إلى قرابة الدم .

ثم يقول : ومما يبعث على الدهشة أن تقوم ثقافة كهذه فى جزيرة العرب فى نفس الوقت الذى اشتدت فيه الحاجة إليها . على أن هذه الظاهرة ليس فيها مايثير العجب . فالحياة الدنيا ترى بالفطرة ما تحتاج إليه ، وتحدد الوجهة التى تتجه إليها فى أوقات أزماتها . وهذا هو الذى نسميه فى لغة الدين « الوحى النبوى » . ولهذا كان أمراً جد طبيعى أن يشرق نور الإسلام بين قوم سذج لا يعرفون شيئاً من ثقافات العالم القديم ، وتقع بلادهم فى رقعة من الأرض تلتقى فيها قارات ثلاث ، وتجد الثقافة الجديدة فى مبدأ « التوحيد » أساساً لوحدة العالم كله . والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملا حياً فى حياة البشر

العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والتيجان .
وإذ كانت الذات الإلهية هى الأصل الروحى الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحى الأول لكل حياة كما يصوره الإسلام ، هو مبدأ أبدى ، يرينا الآيات الدالة عليه فى التنوع والتغير .

والمجتمع الذى يقوم على تصوّر الحق على مثل هـذا الوجه لا بد له من أن يوفق فى وجوده بين مراتب الدوام والتغيّر ، فلا بد أن يكون لها مبادئ أبدية تنظّم حياتها الجماعية وتضبط أمورها وذلك لأن الأبدىّ الخالد يثبِّت أقدامنا فى عالم التغيّر المستمر . ولكنا إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغيّر وهو فى نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية — فإن هـذا الفهم يجعلها تنزع إلى تثبيت ما هو أساسياً متغير فى طبيعته ، وإخفاق أوربا فى علم السياسة وعلم الاجتماع مثل يوضح المبدأ الأول ، وركود الإسلام فى القرون الخمسة الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثانى . إذن فما أس الحركة فى بناء الإسلام ؟ إن هذا الأساس أو المبدأ هو « الاجتهاد » .

والاجتهاد لغة بذل الوسع ، وهو فى اصطلاح الفقهاء استعمال الرأى للوصول إلى حكم فقهى . وأصل الاجتهاد على ما أعتقد هو قول القرآن فى آية مشهورة : « والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا[1] » . ونجد تلميحا أقوى إلى الاجتهاد فى حديث للرسول المصطفى ، فقد روى أن النبى قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن واليا : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : بما فى كتاب الله . قال : فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال فبسنّة رسوله . قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟

(١) سورة العنكبوت الآية ٦٩ . [المترجم]

قال أجتهد رأيي[1] . على أن الباحث فى تاريخ الإسلام يعلم تمام العلم أن التفكير التشريعى المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورة لا مفر منها ، ولهذا انكب الرعيل الأول من فقهاء الشريعة ، من كان منهم من أصل عربى ومن كان من أصل غير عربى ، على العمل الموصول فى هذا السبيل حتى انتهى ما بذلوه من جهد إلى ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهى الذى يتمثل فى المذاهب المعمول بها . وهذه المذاهب تجعل الاجتهاد على ثلاث درجات :

١ — حق كامل فى التشريع وهو يكاد يكون مقصوراً على أصحاب المذاهب .

٢ — حق نسبى فيه و يمارس فى حدود مذهب معين .

٣ — حق خاص يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التى يصح تطبيقها فى حالة خاصة لم يعينها أصحاب المذاهب .

وسأتناول فى بحثى هذا الكلام على النوع الأول من الاجتهاد أى الحق الكامل فى التشريع . لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظرى ، ولكنهم أنكروا دائما تطبيقه العملى منذ أن وضعت المذهب ، وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها فى فرد واحد .

ومثل هذا الاتجاه يبدو شديد القرابة فى نظام يقوم فى جوهره على الأسس التى وردت فى القرآن الذى يرى أن الحياة فى جوهرها متغيرة . ولهذا لا بدّ لنا قبل مواصلة البحث من أن نتحرى أسباب هذا الاتجاه العقلى الذى ردّ شريعة الإسلام إلى حالة تكاد تصل إلى الجمود . يظن بعض الكتاب الأوربيين أن

---

(١) روى ابن عبد البر عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال أقضى بما فى كتاب الله . قال : فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال أجتهد رأيى لا آلو . قال فضرب بيده فى صدرى وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله . انظر « جامع بيان العلم وفضله » ص ١٣٢ . [المترجم]

طابع الجمود فى القانون الإسلامى يرجع إلى أثر الأتراك . وهـذا رأى سطحى فى جملته وتفصيله لأن مدارس الفقه الإسلامى تقررت ورسخت أقدامها قبل أن يكون للترك تأثير فى تاريخ الإسلام بزمان طويل . والرأى عندى أن الأسباب الحقيقية كما يأتى :

١ — أننا نعرف جميعا الحركة العقلية التى ظهرت فى الإسلام فى صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة . خذ مثلا مسألة الخلاف الخطير بين الفريقين حول رأى أهل السنة فى قدم القرآن . فقد أنكر العقليون هـذا الرأى لأنهم ظنوا أنه ليس إلا صورة أخرى لعقيدة المسيحيين فى قدم « الـكلمة[١] » ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة وقد أيدهم كل التأييد رجال الدولة العباسية فى أواخر عهدها تخوفا مما يسفر عن آراء العقليين من نتائج سياسية كانوا يرون أن العقليين بإنكارهم لقدم القرآن يقوّضون دعائم الجماعة الإسـلامية . خذ مثلا النظّام[٢] فقد كاد ينكر الأحاديث وصرّح بأن أبا هريرة لم يكن ثقة فى روايته . وهكذا فإن عدم فهم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية ، ومغالاة بعض العقليين فى أفـكارهم من غير قيد من ناحية أخرى ، جعل أهل السنّة يعتبرون هذه الحركة عاملا من عوامل الانحلال ، ويعدّونها خطرا على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعى . فـكان قصدهم الرئيسى هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية ، ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام

---

(١) يستعمل المسيحيون لفظ « الـكلمة » ترجمة للأصل اليونانى (Lógos) قاصدين بها الشخص الثانى فى الثالوث المقدس قبل الحلول أو التجسد ؛ كما يستعملونها قاصدين بها الـكتاب المقدس . [مهدى علام]

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البلخى المشهور بالنظام المتوفى عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . رأس فرقة تنسب إليه — وكان ينكر حجية الإجماع والقياس . ويقول على قول الإمام المعصوم كما يفعل الشيعة . انظر تفصيل مذهبه فى الملل والنحل ج ١ ص ٧٢ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٥٩ وما بعدها . [المترجم]

ما للشريعة من قوّة مقيِّدة ملزمة ، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعى على أدق صورة ممكنة .

٢ — ثم كانت نشأة التصوف التزهدى ونموّه متأثرا فى تطوره التدريجى بطابع غير إسلامى وهو جانب نظرى بحت ، فكان مسئولا إلى حدّ كبير عن هذا الاتجاه ، وقوّى فى شطره الدينى البحت نوعا من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين . وخير مثل على هذا سفيان الثورى ، فقد كان من أدق الفقهاء فى عصره وأوشك أن يضع مذهبا فى الفقه ، ولكن فرط روحانيته وعقم الجدل الفقهى فى عصره جعلاه يولى وجهه شطر التصوف . والتصوف فى جانبه النظرى الذى تطور فيما بعد كان صورة من صور التفكير الحرّ على وفاق مع الحركة العقلية ، وخلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن .

وهذه الروح التى تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى وهى الروح التى طبع بها التصوف فى عصوره الأخيرة حجبت أنظار الناس عن ناحية هامّة من نواحى الإسلام بوصفه دستورا اجتماعيا ، كما أن إفساحه فى المجال لتفكير طليق فى شطره النظرى قد اجتذب إليه خير العقول فى الإسلام وأشربها فى النهاية روحه . وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم فى قبضة رجال مُقارِبين (من أوساط الأذكياء) . ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم ، فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب فى تسليم أعمى .

٣ — وعلى رأس هذا كله حدث تخريب بغداد — وهى مركز الحياة الإسلامية — فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى .

ولقد كان تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو

التتار فى خوف مهموس على مستقبل الإسلام . وكان من الطبيعى ، فى مثل هذا العصر من الانحلال السياسى ، أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر ، فركزوا جهودهم كلها فى أمر واحد : هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطّردة واحدة للناس جميعاً ، وأبدوا فى سبيل ذلك غيرة شديدة فأنكروا كل تجديد فى أحكام الفقه التى وضعها الرعيل الأول من الفقهاء . وكان النظام الاجتماعى بيت القصيد فى تفكيرهم . وليس من شك فى أنهم كانوا على شىء من الصواب لأن النظام يقاوم قوى الانحلال إلى حد ما . على أنه قد فاتهم ، كما فات علماءنا المحدثين كذلك أن مصير شعب من الشعوب لايتوقف على النظام بقدر مايتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم . والجماعة الذى يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشياً تاماً . إذ هو يجنى قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعى ، ولكنه يفقد روحه هو . ولهذا فإن تبجيل التاريخ الماضى تبجيلا زائفاً و بعثه المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب . وقد أحسن كاتب من المحدثين تصوير ذلك فقال : « إن حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم » وعلى هـذا فالقوّة الفعالة الوحيدة التى تقاوم قوى الانحلال فى شعب من الشعوب هى تنشئة أفراد ذوى فردية قوية . ومثل هؤلاء الأفراد هم وحـدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة . فهم يجهرون بمقاييس جديدة نبدأ نرى فى ضوئها أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة فى كل شىء ، بل تفتقر إلى التعديل . والميل إلى المبالغة فى التنظيم بإظهار احترام زائف للماضى الأمر الذى نلاحظه عند فقهاء المسلمين فى القرن الثالث عشر وما تلاه ، كان مخالفاً لروح الإسلام ، ومن ثم حدث رد فعل قوى على يد ابن تيمية وهو من أعظم الكتاب همة وأقواهم فى الدعوى إلى الإسلام . ولد ابن تيمية فى سنة ١٢٦٣ م بعد تدمير

بغداد بخمسة أعوام[1] .

ونشأ ابن تيمية على مذهب ابن حنبل ، وبما أنه أعطى نفسه حق الاجتهاد فقد خرج بذلك على من يحرّمونه ويقولون بإقفال بابه ، واستأنف النظر فى الأصول الأولى ليصدر عنها من جديد ، ونهج منهج ابن حزم — مؤسس مذهب الظاهرية فى الشريعة — فى إنكار ما ذهب إليه الحنفية من تقرير الأحكام على أساس القياس والإجماع كما فهمها قدماء الأصوليين ، لأن الإجماع فى رأيه أساس كل خرافة . وليس من شك فى صواب رأيه إذا وضعنا موضع الاعتبار ما ساد عهده من انحلال خلقى وضعف فى التفكير العقلى .

وفى القرن السادس عشر الميلادى نادى السيوطى بأن له حق الاجتهاد ، وزاد على ذلك قوله بظهور إمام مصلح فى مستهل كل قرن من الزمان . ولكن تعاليم ابن تيمية لقيت خير تعبير عنها فى حركة مفعمة باحتمالات كثيرة قامت خلال القرن الثامن عشر الميلادى على رمال نجد التى وصفها ماكدونلد Macdonald بأنها « أطهر بقعة فى عالم الإسلام الذى دبّ إليه الانحلال » . وهذه الحركة هى فى الحق أول نبضات الحياة فى الإسلام الحديث ، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمى آسيا وإفريقية كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الإسلامية ، والحركة البابية التى ليست سوى صدى فارسى للإصلاح الدينى العربى . ولد محمد بن عبد الوهاب المصلح المتطهر العظيم فى سنة ١٧٠٠ م ، وتلقى العلم فى المدينة ، ثم رحل إلى ربوع فارس ونجح آخر الأمر فى إشاعة الروح التى تأججت فى نفسه الحائرة ونشرها فى العالم الإسلامى كله . وكانت روحه شبيهة بروح أحد تلاميذ الغزالى

---

(١) تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى تصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ فى الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية افترق الناس فيه فريقين : فريق يقتدى به ويرى أنه شيخ الإسلام وفريق يبدعه ويضلله — انظر المقريزى ج ٤ ص ١٨٤ — ١٨٥ . [المترجم]

— وهو محمد بن تومرت[1] المصلح الدينى المغربى الذى ظهر إبان انحلال الأندلس الإسلامية فبعث فيها روحاً جديدة . وليس يعنينا هنا من الحركة الوهابية ناحيتها السياسية التى قضت عليها جيوش محمد على باشا . ولكن الشىء الجوهرى الذى يلاحظ فيها هو روح التحرر الظاهرة ، وإن كانت هذه الحركة فى ذاتها محافظة أيضاً تتمسك بالقديم على طريقتها الخاصة . فبينما تتمرد على قصر حق الاجتهاد على أصحاب المذاهب ، وتصرّ فى قوة على القول بحق الاجتهاد . فإن نظرها إلى الماضى خلا من النقد والتمحيص خلوّا تاما ، وفى أمور التشريع تعتمد فى الجملة على السنة النبوية .

وإذا انتقلنا إلى تركيا فإنا نجد أن فكرة الاجتهاد ، وقد ثبّت أقدامها وبسط فى آفاقها آراء فلسفية حديثة ، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل فى التفكير الدينى والسياسى للشعب التركى . ويبدو هذا واضحاً فى نظرية جديدة عن الفقه الإسلامى قال بها حليم ثابت وأقامها على أفكار اجتماعية عصرية . وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأنا أعتقد أنها أمر واقع ، فلا بدّ لنا من أن نفعل يوماً ما ما فعله الترك . فنعيد النظر فى تراثنا العقلى . فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام فقد نوفق — عن طريق النقد المحافظ السديد — فى كبح جماح حركة التحلل من الدين التى تنتشر بسرعة فى العالم الإسلامى .

وسأبدأ الآن فى إعطائكم فكرة عن التفكير السياسى الدينى فى تركيا تبيّن لكم كيف يتجلى أثر الاجتهاد فى التفكير والنشاط فى العصر الحديث فى هذه البلاد .

---

(١) مصلح دينى مراكشى مشهور يعرف بمهدى الموحدين ، تأثر فى آرائه بابن حزم ثم رحل إلى المشرق وتشبع بأنظار الغزالى ، فلما عاد إلى المغرب بدأ دعوته الإصلاحية وألف بحوثاً مختلفة باللسان البربرى منها رسالة التوحيد ، وزعم أنه المهدى واصطنع نسباً ينتهى به إلى على ابن أبى طالب . وتوفى ابن تومرت سنة ٥٢٢ أو سنة ٥٢٤ هـ — انظر دائرة المعارف الإسلامية م ١ ص ١٠٦ — ١٠٩ .

كان فى تركيا إلى عهد غير بعيد نوعانِ رئيسيان من التفكير يمثلهما الحزب الوطنى وحزب الإصلاح الدينى .

وكان الحزب الوطنى يجعل الاعتبار الأول للدولة لا للدين . ولم يكن للدين ، من حيث هو دين ، فى نظر مفكرى هـذا الحزب وظيفة قائمة بذاتها ، بل كانوا يرون أن الدولة هى العامل الجوهرى فى حياة الأمة وأنهـا هى التى تشكل جميع العوامل الأخرى فى طبيعتها ووظائفها . ولهذا أنكروا رأى القدماء فى وظيفة الدولة والدين ، وأصرّوا على التفرقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية . ولا شك أن تكوين الإسلام ، بوصفه نظاما دينياً سياسياً ، يجيز مثل هذا الرأى ، وإن كنت أرى أنه من الخطأ أن نفترض أن فـكرة الدولة أقوى وأنهـا تسيطر على جميع الأفكار الأخرى التى ينطوى عليها نظام الإسـلام . فليس فى الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية تتمايز كل منهما على الأخرى .

وطبيعة أى عمل مهما كان دنيوياً فى فحواه إنما تشكلها النزعة العقلية التى تسيطر على القائم بهذا العمل . فما وراء العمل من تفكير لا تراه العين هو الذى يشكل آخر الأمر طبيعته . والعمل يكون دنيويا أو طالحا إذا صـدر عن روح بعيدة عما للحياة من مزيج لا نهاية لعناصره ، ويكون روحانياً إذا صدر بوحى من هذا المزيج . والحقيقة فى نظر الإسلام هى بعينها ، تبدو ديناً إذا نظرنا إليهـا من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحاً أن يقال إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشىء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبـل التحليل ، وهو يبدو فى صورة أو أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه . وهذا الأمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحاً وافياً يزج بنا فى بحث فلسفى عميق . وحسبنا أن نقول إن هذا الخطأ القديم نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، تتصلان إحداهما بالأخرى على وجه ما ، ولـكنهما أساسياً متضادتان . والحق هو أن المادة هى الروح مضافة إلى الزمان المكانى . والوحدة التى نسميها

الإنسان هى جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه بالعالم الخارجي ، وهى عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ما له من غاية ، و إلى المثل الأعلى الذى يستهدفه هذا العمل .

وروح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية . والدولة فى نظر الإسلام هى محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية ، هى إلهام لتحقيق هذه المبادئ فى نظام إنسانى معيّن . والدولة فى الإسلام ليست ثيوقراطية[1] أى دينية ، إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى أن على رأسها خليفة لله على الأرض يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدّة وراء عصمته المزعومة . وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد الإسلام . فالحقيقة القصوى فى نظر القرآن روحية ووجودها يتحقق فى نشاطها الدنيوى . والروح تجد فرصها فى الطبيعى والمادى والدنيوى . فكل ما هو دنيوى إذن هو طاهر ودينى فى جذور وجوده . وأعظم خدمة أدّاها التفكير العصرى إلى الإسلام ، بل فى حقيقة الأمر إلى كل دين ، هى تمحيص ما نسميه مادّيا أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادى فحسب لا يكون له حقيقة إلى أن نكشف عن أصلها متأصلا فيما هو روحانى . فليس ثمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هى مجال تحقق الروح وجودها فيه ، فالكل أرض طهور ، ولقد صوّر النبى هذا المعنى أجمل تصوير بقوله « جعلت لنا الأرض كلها مسجدا »[2]

(١) Theocracy كلة مأخوذة من كلمتين يونانيتين إحداهما ثيوس بمعنى الله وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان ، وهى عبارة عن الجماعة التى تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه . [المترجم]

(٢) روى الإمام مسلم فى صحيحه قال : حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة ، حدثنا محمد بن فضيل عن أبى مالك الأشجعى عن ربعى عن حذيفة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فضلنا على الناس بثلاث : جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة ، وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء — انظر ص ١٩٤ ج ١ ، طبعة الحلبى سنة ١٣٤٨ هـ .

فالدولة فى نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية فى بناء المجتمع الإنسانى . و بهذ المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ، دولة ثيوقراطية .

إن رجال الحزب الوطنى التركى استقوا ، فى الواقع ، فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوربية . فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنيـة ، و إنما كانت نظاما من الرهبنة فى عالم غير طهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة الرومانية بالطاعة فى كل أمر تقريباً ، وكان من نتيجة هذا ، أن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هى والـكنيسة موقف التعارض ، بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبّت بينهما لذلك خصومات لا حد لها . ومثل هـذا لم يكن من الممكن أن يقع فى الإسلام ، لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعاً مدنياً عنى بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة ، كالألواح الاثنى عشر فى التشريع الرومانى ، انطوت ، كما أسفرت التجارب ، على إمكانيات عظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير .

وعلى هذا فالنظرية التى تقول بقومية الدولة تجرنا إلى الخطأ من حيث أنها تفترض ثنائية لا وجود لها فى الإسلام .

ومن جهة أخرى كان حزب الإصلاح الدينى ، بزعامة سعيد حليم باشا ، يلح فى أن الوضع الأساسى فى الإسلام هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية ؛ وأنه — بوصفه وحدة تجمع هذه الحقائق الأزلية الحرية والمساواة والتضامن — ليس له وطن معين ينسب إليه . يقول الصدر الأعظم : « كما أنه لا توجد رياضة انجليزية أو فلك ألمانى ، أو كيمياء فرنسية ، فليس يوجد كذلك إسلام تركى أو عربى أو فارسى أو هندى . وكما أن الصبغة العالمية للحقائق العلمية تولّد شتاتا من ثقافات قومية علمية ، تمثل فى مجموعها المعرفة الإنسانية ، فـكذلك بما يشبه هذا الأسلوب

تنشئ الصفة العالمية لحقائق الإسلام أنواعا من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية » . والثقافة العصرية القائمة ، كما هى الآن ، على الأثرة القومية ليست فى رأى هذا الكاتب البعيد النظر إلا صورة أخرى من صور الهمجية . وقد نشأت عن تطور فى التصنيع جاوز حدوده ، وبه يرضى الناس غرائزهم وميولهم البدائية . على أن الكاتب ينعى أن المثل الاجتماعية والأخلاقية فى الإسلام بعدت عن الإسلام شيئاً فشيئاً على مر الأيام بتأثير من الخلق المحلى ، والخرافات التى كانت سائدة قبل الإسلام ، فى الشعوب الإسلامية . وقد أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية . ومبدأ التوحيد الطاهر النقى كاد يطبع بطابع من الوثنية ، وضاعت الصفة العالمية العامة لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية . وعلى هذا فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن تنزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التى أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت فى جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصيلة ، حقائق الحرية والمساواة والاتحاد فنقيم على أساسها الأول فى البساطة والعالمية ، مثلنا العليا فى الأخلاق والاجتماع والسياسة . هذه هى آراء الصدر الأعظم فى تركيا . وترون منها أنه نهج نهجا فكريا أكثر اتفاقا مع روح الإسلام ، فانتهى تقريباً إلى النتيجة التى وصل إليها الحزب الوطنى أى إلى القول بحق الاجتهاد رغبةً فى إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة فى العصر الحديث .

لننظر الآن كيف مارس المجلس الوطنى الكبير حق الاجتهاد فيما يتعلق بنظام الخلافة . إن تنصيب خليفة أو إمام أمر محتوم لا غنى عنه طبقاً لرأى أهل السنة . وأول سؤال يرد فى موضوع الخلافة هو هل ينبغى أن تسند الخلافة إلى شخص مفرد . وقد أجاب الاجتهاد التركى عن هذا بأن روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب . وعلى قدر ما أعلم ، لم يبدِ فقهاء الدين من المسلمين فى مصر والهند حتى الآن رأيهم فى هذا الموضوع . أما أنا

فأعتقد أن الرأى التركى رأى جد سليم ، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه . ونظام الحكم الجمهورى لا يتفق مع روح الإسلام فحسب ، بل لقد أصبح كذلك ضرورة من الضرورات نظراً للقوى الجديدة التى انطلقت من عقالها فى العالم الإسلامى .

ولكى نفهم الرأى التركى ، نسترشد برأى ابن خلدون وهو أول مسلم كتب فى فلسفة التاريخ : يذكر ابن خلدون فى مقدمته المشهورة ثلاثة آراء مختلفة فى موضوع الخلافة أو الإمامة الكبرى فى الإسلام[1] .

الأول : يقول إن الإمامة الكبرى نظام أوجبه الشرع ومن ثم لا يمكن صرف النظر عنها .

الثانى : يقول إن نصب الإمام وجب بالعقل لضرورة الاجتماع .

الثالث : يذهب إلى أن نصب الإمام ليس واجباً وهو قول الخوارج . ويظهر أن الترك عدلوا عن الرأى الأول إلى الرأى الثانى ، أى إلى رأى المعتزلة الذين يذهبون إلى أن تنصيب الإمام أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير . ويدافع الترك عن رأيهم هذا فيقولون ينبغى أن نهتدى فى تفكيرنا السياسى بتجاربنا السياسية الماضية التى تدل دلالة لا تقبل الخطأ على أن فكرة الإمامة الكبرى قد أخفقت عند تطبيقها . لقد كانت الخلافة فكرة قابلة للتنفيذ عند ما كانت الإمبراطورية الإسلامية متحدة الأواصر سليمة البنيان ، فلما انقسمت على نفسها وتفرقت شيعا ، تخلفت عنها وحدات سياسية مستقلة ، فأصبحت فكرة الخلافة غير ممكنة التنفيذ ، وضاعت صلاحيتها لأن تكون عاملا حياً فى تنظيم العالم الإسلامى فى العصر الحديث . وهذا الإخفاق ، فضلا عن عدم تحقيقه لأى غرض مفيد ، أصبح حائلا دون عودة الوحدة بين الدول الإسلامية المستقلة . فقد وقفت إيران نائية عن الترك لاختلاف عقائدها فى أمر الخلافة ؛ ونظر إليهم أهل مراكش

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٣٤ وما بعدها طبعة المطبعة البهية المصرية . (المترجم)

فى ريبة وحذر ؛ وتحرك فى صدر بلاد العرب طموح شخصى ؛ وكل هذا الانقسام قد دب بين الدول الإسلامية من أجل مجرد رمز على سلطان ذهب وانقضى منذ عهد بعيد . ولقد يستمر الترك فى محاجّتهم قائلين لم لا نهتدى فى تفكيرنا السياسى بما علّمته لنا التجارب ؟ ألم يسقط القاضى أبو بكر الباقلانى(١) شرط القرشية فى الخلافة ، نتيجة لحقائق التجارب فى الحياة ، أى لما أدرك قريشاً من الاضمحلال السياسى وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامى ؟ ومنذ قرون أدلى ابن خلدون بما يقارب هذه الحجة مع أنه كان يعتقد فى وجوب اشتراط القرشية فى الخليفة . فهو يقول إنه ما دامت سلطة (عصبية) قريش قد اضمحلت ، فلا معدى عن قبول أقوى رجل فى سلطانه (عصبيته) إماما فى الدولة التى يتمتع فيها بسلطته(٢) . وهكذا يدرك ابن خلدون منطق الحقائق القاسى فيشير برأى قد يعتبر أول صورة داجية للإسلام الدولى الذى يلوح فى الأفق فى عصرنا هذا . هذه هى النزعة التى ينزع إليها التركى فى العصر الحديث مستوحياً ، على النحو الذى يفعله ، حقائق التجربة ، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة .

والرأى عندى هو أن هذه الحجج إذا قدّرت تقديراً صحيحاً ، فإنها تدل على مولد مثال دولى هو ، على الرغم من أنه جوهر الإسلام ولبه ، قد حجبه حتى الآن ، أو بالأحرى حل محله ، الفتح العربى فى القرون الأولى لظهور الإسلام . ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون فى قصائد « ضيا » الشاعر الوطنى العظيم ، الذى كان لقصائده ، التى استلهمها من فلسفة « أوجست كونت » Auguste Comte ، أثر عظيم فى تشكيل الفكر التركى الحديث .

(١) القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلانى البصرى الأشعرى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ [١٠١٣ م]

(٢) راجع تفصيل الموضوع بنصه فى المقدمة ص ٢١٧ طبعة المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٧ هـ . [١٩٠٤ م]

وهاكم ملخصاً لإحدى قصائده نقلتها عن الترجمة الألمانية التى قام بها الأستاذ فيشر Fisher : « لـكى يكون للإسلام وحدة سياسية قوية حقاً ، يجب أولا أن تصبح جميع البلاد الإسلامية دولا مستقلة ، ثم تخضع جميعاً لسلطان خليفة واحد . وهل يستطاع أمر كهذا فى الوقت الحاضر ؟ إن لم يكن هذا ميسوراً اليوم فلا مفر لنا من الانتظار . وفى الوقت نفسه يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو ، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة . فالضعيف لا يلقى فى العالم الدولى رحمة من أحد ، والقوى وحده هو الذى يستحق الاحترام » .

هذه السطور تدل فى وضوح على اتجاه الإسلام الحديث . فـكل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يُشغل بنفسه فى الوقت الحاضر ، وأن يركز اهتمامه مؤقتاً فى شئونه وحده ، إلى أن تصبح شعوبه جميعاً قوية قادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية ؛ والوحدة الحية الحقة فى نظر المفكرين القوميين ليس من اليسير تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية ، بل تتجلى حقاً فى تعدد الوحدات الحرة المستقلة التى تقضى على ما بينها من تنافس فى الجنس ، وتنشىء بينها روابط من وحدة الأمل الروحانى المشترك .

ويخيل لى أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجياً إلى أن الإسـلام ليس قومية ، ولا فتحاً أو استعماراً ، وإنما هو رابطة أمم تسلّم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعى لأعضاء هذه الرابطة .

وللشاعر السابق قصـيدة عنوانها « الدين والعلم » تلقى المقطوعة الآتية منها بصيصاً آخر من الضوء على الرأى الدينى العام الذى يتكيف اليوم فى العـالم الإسلامى شيئاً فشيئاً :

يقول الشاعر : « من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ لا ريب فى أنهم الأنبياء والقديسون . فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة فى كل عهد وقاد خطاها ،

وبنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون . غير أن الدين يضعف ويفقد حماسته الأولى ويختفى القديسون ، وتصبح الزعامة الروحية تراثاً اسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به فقهاء الشريعة هو السنن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك[١] .

أما الفلسفة فتقول : « ان النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا أنتم إلى اليمين ، وسأذهب أنا إلى الشمال » . والدين والفلسفة كلاهما يدّعى الروح ، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته ، وبينما يكون هذا الصراع محتدما ، تضع التجربة حملها فتلد مولودها وهو العلم الواقعى . ويصيح هذا الزعيم الصغير الذى يقود العقل فيقول : إن سنن الأوائل هى التاريخ ، والعقل هو منهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ويرغب فى بلوغ ذلك الشىء الذى لا يمكن تحديده ، لكن ما ذلك الشىء ؟ أهو قلب هذبته الروح ؟ . وإذا كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلمتى النهائية : الدين هو العلم الواقعى ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان ! » .

وهذه السطور الجميلة تبين كيف أجاد الشاعر فى اصطناع نظرية أوجست كونت التى تقول بأن العقل الإنسانى مر بأطوار ثلاثة : طور الدين ، وطور الفلسفة ، وطور العلم ، لتلائم وجهة النظر الإسلامية .

وما تضمنته هذه الأبيات من رأى فى الدين يعيّن أيضاً موقف الشاعر من اللغة العربية فى منهج التعليم التركى .

يقول الشاعر : « إن الأرض التى يجلجل فيها صوت المؤذن للصلاة باللغة

(١) للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رأى كهذا بسطه فى تفسيره للقرآن تكلم فيه على أطوار ثلاثة تمر بها الإنسانية ؛ ويقول فى وصف الطور الثالث « ثم يظهر طور ثالث ؛ ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبى ، قست القلوب ، وأظلمت النفوس ، وغلبت الشهوات ، وضعف العلم لسير الدعوة ، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكم الدين ... الخ » انظر تفسير المنار حـ ٢ ص ٢٩٥ الخ . [المترجم]

التركية ؛ والتى يدرك فيها المصلون معنى ما يتلون فى صلواتهم ؛ والأرض التى يعلّم فيها القرآن باللغـة التركية ؛ وحيث يفهم كل إنسان فهماً واضحا ، كبيراً كان أو صغيراً ، أوامر الله ، يا ابن تركيا هذه الأرض هى وطنك ! » .

وإذا كانت غاية الدين تهـذيب القلب فلا بد له من أن ينفذ إلى أعماق الروح ، وهنا يرى الشاعر أن الدين لا يتيسر له النفاذ إلى أعماق النفس على خير وجه إلا إذا صيغت أوامره وعظاته بلغتها الوطنية . ومعظم الناس فى الهنـــد سيسخطون على هذا التحول الذى تحل فيه التركية محل العربية .

واجتهاد هذا الشاعر ترد عليه اعتراضات جدّية كما سيتبين فيما بعد . ولـكن ينبغى أن نقرر أن الإصلاح الذى نادى به ليس من غير شبيه فى تاريخ الإسلام . فنحن نجد أن محمد بن تومرت مهدىّ الأندلس[1] الذى كان من برابرة المغرب ، عندما أقام درلة الموحدين الدينية ، رأى لمصلحـة الأميين من البربر أن يترجم القرآن إلى لغتهم ، وأن يؤذن للصلاة بها . كما حتم على موظفى الحـكومة جميعاً أن يعرفوا لغة البربر .

ويبسط الشاعر التركى فى مقطوعة أخرى رأيه فيما ينبغى أن تـكون عليه المرأة ، وقد دفعته حماسته للمساواة بين الرجل والمرأة على إعلان رغبته فى إحداث تغييرات جوهرية فى أحكام الأحوال الشخصية فى الإسلام ، وتعديل الطريقة التى تفهم بها هذه الأحكام وتطبق فى الوقت الحاضر فيقول :

ها هى المرأة ! أمى ، أو أختى ، أو بنتى ؛ إنها هى التى توقظ أنبل العواطف فى أعماق وجودى !

ها هى حبيبتى ؛ هى شمسى ، هى قمرى ، هى نجمى . إنها هى التى تقدرنى

---

(١) انظر ترجمة ابن تومرت فى تاريخ ابن الأثير ، ج ١٠ ، ص ٤٠٠ — ٤٠٧ ، وفى كتاب العبر لابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٢٥ — ٢٢٩ . (المترجم)

على فهم شعر الحياة ! فكيف يمكن أن تعتبر شريعة الله المقدسة هؤلاء المخلوقات الجميلة ، كائنات حقيرة الشأن ؟ لا بد أن يكون هناك خطأ فى تفسير العلماء للقرآن ؟

إن الأسرة هى أساس الأمة والدولة ! وما دمنا لا ندرك حقيقة شأن المرأة ، فإن حياتنا القومية تظل ناقصة .

إن تنشئة الأسرة يجب أن تجرى على أساس العدالة . ولهذا لا بد من مساواة المرأة بالرجل فى ثلاثة أمور : فى الطلاق ، والانفصال ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل فى الميراث ، وربعه فى عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد . لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضى فى الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة فى أيدى مذاهب الفقهاء . ولا أدرى لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل فى سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تثور ، وتتخذ من إبرتها سلاحا فاتكا تنتزع به حقوقها من بين أيدينا ؟ » .

إن تركيا ، فى الحق ، هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكرى ، وهى وحدها التى نادت بحقها فى الحرية العقلية ، وهى وحدها التى انتقلت من العالم المثالى إلى العالم الواقعى، تلك النقلة التى تستتبع كفاحا مريراً فى ميدان العقل والأخلاق .

والتشابك المتزايد فى حياة فسيحة الأرجاء مفعمة بالحركة لا بد أن يستحدث لتركيا مواقف توحى بآراء جديدة ، وتقتضى تأويلات مستحدثة للأصول والمبادئ التى ليس لها إلا قيمة نظرية بالنسبة لقوم لم يعرفوا لذة الانتشار الروحى قط .

وأظن أن الفيلسوف الإنجليزى هوبز Hobbes هو الذى لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة ، أن من تتناوبه سلسلة من نفس الأفكار المتكررة ونفس الشعور المتكرر لا تنتابه أفكار ولا شعور مطلقاً . وهذا هو نصيب معظم الأمم الإسلامية اليوم . فهم يكررون القول بالقيم التى قال بها السلف بطريقة آلية ، بينما يخطو التركى فى

سبيله لاستحداث قيم جديدة ، وقد مرت عليه تجارب عظيمة كشفت له عما فى خبايا نفسه ، وأخذت الحياة عنده تتحرك وتتغير ، وتنمو ، وتلد رغبات جديدة ، وتخلق مصاعب لا عهد له بها ، وتوحى له بتأويلات جديدة . والسؤال الذى يواجهه التركى اليوم ، والذى يرجح أن يواجه الأمم الإسلامية الأخرى فى القريب العاجل ، هو ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور . وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه إلى جهد عقلى عظيم . ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب ، على شرط أن يواجهه العالم الإسلامى بالروح التى كان يواجه بها عمر[1] مشكلات الدين . فهو أول عقل ممحص مستقل فى الإسلام ، وكان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول فى اللحظات الأخيرة من حياة النبى « حسبنا كتاب الله » .

إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر فى الإسلام الحديث ، ولكن ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات فى تاريخه . فحرية الفكر من شأنها أنها تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف عنها من قبل قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التى تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية . ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح

---

(١) فى شرح السيد الشريف على « المواقف » « قال الآمدى : كان المسلمون عند وفاة النبى عليه السلام ، على عقيدة واحدة وطريقة واحدة . إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق . ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولا فى أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا ، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم ، وذلك عند قول النبى فى مرض موته : ائتونى بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى ، حتى قال عمر : إن النبى قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ! »

انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص ١٦٤

البروتستنتى فى أوربا ، فينبغى ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها . فدرس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية فى جوهرها وأن نتيجتها الخالصة فى أوربا أسفر عن إحلال تدريجى لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية ؛ ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه فى الحرب العالمية الأوربية (الأولى) التى عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادّين بل جعلت الموقف الأوربى أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب على قادة الرأى فى العالم الإسلامى اليوم هو أن يفهموا المعنى الحقيقى لما حدث فى أوربا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة .

لقد قدّمت إليكم لمحة عن تاريخ الاجتهاد فى الإسلام فى عصرنا الحديث وعن آثاره . وأنتقل الآن إلى النظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبناؤها يتبيّن منهما إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً . وبعبارة أخرى : الموضوع الذى أود أن أثير البحث فيه هو :

هل شريعة الإسلام قابلة للتطور ؟ . ولقد سأل هورتن Horten ، أستاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون ، السؤال نفسه ، بصدد الكلام عن الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ، واستعرض آثار مفكرى الإسلام فى ميدان التفكير الدينى البحت ثم قرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق أنه تفاعل تدريجى ، بين قوتين متمايزتين وتناسق بينهما ، وتمازج بينهما تغلغلت به كل قوة فى الأخرى ، وهاتان القوتان هما عنصر الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية ، ودين سامى من ناحية أخرى . ولقد وفّق المسلم دائماً بين رأيه الدينى وبين مبادئ الثقافة التى استقاها من الأمم المحيطة به . ويقول هورتن : لقد ظهر فى الإسلام ما بين سنة ٨٠٠ م وسنة ١١٠٠ م ما لا يقل عن مائة فرقة من الفرق الدينية . وهو أمر قاطع فى دلالته على مرونة التفكير الإسلامى ، كما يدل على ما بذله مفكرونا الأوائل من نشاط موصول ،

وعلى ضوء ما تكشَّف له فى درسه العميق للأدب والتفكير الإسلاميين لم يجد هذا المستشرق المعاصر مندوحة عن أن يقول : « إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود ، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة ، فيما عدا الأفكار الملحدة ، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص » .

بل إن روح التمثيل فى الإسلام لأقوى ظهوراً فى ميدان القانون . يقول الأستاذ هرجرونيه العالم الهولندى الذى عكف على دراسة الإسلام : « عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية نجد من ناحية أن الفقهاء فى كل جيل يجرّح بعضهم بعضاً فى أبسط الأمور إلى حد أنهم يترامون بالزندقة ، ومن ناحية أخرى ، نجد هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، بما لهم من وحدة فى القصد فائقة ، يحاولون التوفيق فيما بين السلف من خلافات شبيهة بما بينهم هم من خلاف . وهذه الآراء التى ينطق بها علماء أوربا المحدثون تبين لنا فى جلاء ووضوح ، أنه عندما تعود للمسلمين حياة جديدة ، فإن حرية الفكر الكامنة فى الروح الإسلامية لابد أن تبرز نفسها إلى الوجود على الرغم من تزمت الفقهاء .

ولا ريب عندى فى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لا بد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحى الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية ، ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت تسىء معظم الناس وتثير خلافات مذهبية . على أننى سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التى نبحثها الآن :

فأولا : ينبغى أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً لم يكن قد دوّن من شرائع الإسلام سوى القرآن .

ثانياً : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجرى ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس

الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام . وهـذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهـة ما تستلزمه حضارة نامية . وكان لابد لهؤلاء الأصوليين مع امتـداد الفتح ، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام ، من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر رحابة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام ، والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصر يبين أن المشرعين تحوّلوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء .

ثالثا : عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ، وما ثار حولها من خلاف فإن ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد . فلنأخذ الآن فى مناقشة هذه الأصول :

(ا) القرآن :

إن القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسـلامية . على أن القرآن ليس مدوّنة فى القانون فغرضه الرئيسى ، كما قلت من قبل ، هو أن يبعث فى نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه و بين الله و بينه وبين الـكون من صلات . وليس من شك فى أن القرآن يقرر بعض المبادئ والأحكام العامة فى التشريع وبخاصة فيما يتعلق بنظام الأسرة ، التى هى الركن الركين للحياة الاجتماعيـة . ولـكن لم كانت هذه القواعد جزءاً من تنزيل منتهى غايته أن يحقق للإنسان حياة سامية رفيعة ؟

إننا نعرف الجواب عن هذا السؤال من تاريخ المسيحية . فقد ظهرت المسيحية بمثابة رد فعل قوى لروح التشريع المتجلية فى اليهودية . ولا شك فى أن المسيحية عندما رسمت مثلا أعلى لحياة أخرى نجحت فى تهذيب الحياة وطبعها بالطابع الروحى

ولـكنها قصرت همها على حياة الفرد فأصبحت عاجزة عن إدراك ما للعلاقات الإنسانية الاجتماعية المتشابكة من قيمة روحية . يقول ناومان Maumann فى كتابه « بحوث الدين » Briefe uber Religion : « إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة ولم تحفل بالتشريع والتنظيم والإنتاج ، بل إنها لم تفكر فى أحوال المجتمع الإنسانى قط » ثم يختم ناومان كلامه بقوله : « ومن ثم فإما أن نتجه إلى أن نكون من غير حكومة فنلقى بأنفسنا بين براثن الفوضى متعمدين ، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية » .

أما القرآن فيرى وجوب الجمع بين الدين والدولة ، بين الأخلاق والسياسة فى تنزيل واحد ، كما فعله إلى حد كبير أفلاطون فى كتاب « الجمهورية » .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة فى هذا الصدد هو أن القرآن يعتبر الكون متغيراً ، وقد أفضت فى الكلام على أصل الرأى وتطوره . ومن الجلى الواضح أن كتاب الإسلام المقدس ، بما له من هذه النظرة ، لا يمكن أن يكون خصما لفكرة التطور ، على أنه ينبغى ألا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفاً فحسب ، ولكنه ينطوى أيضاً على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان فى الوقت الذى يستمتع فيه بنشاطه الخالق ويركز جهوده باستمرار فى كشف مسالك للحياة جديدة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما فى ذات نفسه ، ولا مفرّ له فى خطوة إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحى فى شىء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها فى سيرها قُدُماً قوًى يظهر أنها تعمل فى الاتجاه المضاد ، وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهى تحمل على عاتقها أثقال ماضيها ، وأنه فى أى تغير اجتماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن ينبغى للمذهب العقلى الحديث أن يتناول البحث فى نظمنا القائمة . فليس فى استطاعة أمة أن تتنكر

لماضيها تنكراً تاماً ، لأن الماضى هو الذى كيّف شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامى ، تصبح إعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرجاً ، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور بنظرة جديدة وأن يزن ما لها من خطر . فالإسلام فى طبيعته دين غير إقليمى ، وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالا للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة ، ثم تحويل هذه المجموعة الذرّيّة إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص . ولم يكن تحقيق هذا عملا سهلا ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خير وجه وفّق ، إلى حد كبير جداً ، إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميراً جماعياً فى هذه الأوفاض من الأجناس . بل إن ثبات العرف الذى ليس له خطر اجتماعى ، كالعرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة ، يكون له فى تطور مجتمع كهذا ، قيمة حيوية خاصة من حيث أن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له ، ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة فى الظاهر والباطن مما يقاوم عوامل الفرقة وعدم الانسجام التى تكمن دائما فى الجماعات المؤلفة من أوفاض وشعوب مختلفة . فينبغى على من يتصدى لنقد هذه النظم أن يسعى قبل أن يضطلع بمعالجتها إلى فهم مرامى التجربة الاجتماعية التى ينطوى عليها الإسلام فهماً واضحاً سليما . فعليه أن ينظر إليها لا من حيث ما لها من منافع بالنسبة لقوم أو مضار لغيرهم ، ولكن من حيث قصدها الأكبر الذى يسرى شيئاً فشيئاً فى الحياة الإنسانية عامة .

ولنعد الآن إلى أسس المبادئ التشريعية فى القرآن . ومن الواضح تمام الوضوح أن هذه المبادئ الرحبة الواسعة — أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنسانى والنشاط التشريعى — تعمل فى حقيقة الأمر كمنبه للفكر الإنسانى . ولقد كان جل اعتماد الرعيل الأول من فقهائنا على هذه الأسس التى جاء بها القرآن ، فاستنبطوا منها عدداً من النظم التشريعية . ودارس التاريخ الإسلامى يعلم تمام العلم أن ما يقرب من نصف انتصارات الإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية إنما كان

الفضل فيه لما تحلّى به هؤلاء الفقهاء من عمق ودقة فى التشريع ، يقول فون كريمر « Von Kremer » فيما عدا الرومان ، لا تستطيع أمة غير العرب أن تصف نظامها التشريعى بأنه وضع فى دقة وعناية . على أن هذه المذاهب مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية ، وهى بوصفها هذا لا تستطيع الزعم بأنها القول الفصل وعلماء الإسلام — فيما أعلم — . يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة وإن كانوا لم يجدوا قط أن من الممكن ، من الوجهة النظرية ، إنكار حق الاجتهاد المطلق . ولقد بيَّنت من قبل الأسباب التى أدت فى رأيى إلى نزوع العلماء هذا المنزع . ولكن بما أن الأحوال قد تغيّرت ، والعالم الإسلامى يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقالها تطور الفكر الإنسانى تطوراً عظيما فى جميع مناحيه ، فإنى لا أرى موجباً لاستمرار التمسك بهذا الرأى . وهل ادعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أن تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها ؟ إنهم لم يزعموا هذا أبداً[١] ، والرأى عندى هو أن ما ينادى به الجيل الحاضر من أحرار الفكر فى الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم ، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة ، هو رأى له ما يسوغه كل التسويغ .

كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضى أن يكون لكل جيل الحق فى أن يهتدى بما ورثه من آثار أسلافه ، من غير أن يعوقه ذلك التراث فى تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة .

---

(١) « ولا يتوهم متوهم أن أحداً من أئمة المذاهب هجس بخاطره هاجس إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره ، فإنهم تركوا للناس باب الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه ، وهم الذين أغلقوه ، بعد أن فشا الجهل ، وتغلبت الأهواء على العقول ، فأجمع الفقهاء فى هذه العصور المتأخرة على إغلاق باب الاجتهاد المطلق المستقل ، وأن يكون العمل فى التشريع على مقتضى ما قرره أئمة المذاهب الأربعة المشهورة الآن » . انظر المختارات الفتحية فى تاريخ التشريع وأصول الفقه للمرحوم أحمد أبو الفتح بك ، ص ١٥٠ .

لعل أحدكم يذكرنى الآن بالشاعر التركى ضياء الذى ذكرت لكم بعض قصائده منذ لحظة سائلا :

هل المساواة التى ينادى بها الشاعر بين الرجل والمرأة ، أى المساواة فى الطلاق والانفصال ، والمواريث من الأمور الممكنة فى نظر الشريعة المحمدية ؟

أننى لا أعلم إذا كانت نهضة المرأة فى تركيا قد أوجدت مطالب لا تمكن إجابتها من غير تأويل المبادئ الأساسية تأويلا جديداً . أما فى بلاد بنجاب فكلنا يعرف أن بعض المسلمات أردن أحياناً أن يتخلصن من أزواج غير مرغوب فيهم فاضطررن إلى الارتداد عن دينهن ، وما من أمر أبعد من هذا عن روح دين يدعو إليه الناس كافة .

يقول الإمام الشاطبى فقيه الأندلس فى كتاب « الموافقات » : إن الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هى : الدين والنفس والعقل والمال والنسل[٢] . و إنى لأتساءل هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردّة كما جاءت فى كتاب « الهداية » يصلح لحماية مصالح الدين فى هذا البلد ؟ ونظراً لأن مسلمى الهند مغرقون فى محافظتهم على القديم ، فإن قضاة الهند لا يستطيعون إلا التمسك بما يسمى بالحقوق المعتبرة فى المذاهب الأربعة . وقد أدى هذا إلى أنه بينما الناس يتحركون إلى الأمام يظل القانون جامدا راكدا .

أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركى ، فإنى أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة فى الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادى لقاعدة التوريث

---

(١) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الغرناطى الشهير بالشاطبى توفى سنة ٧٩٠ هـ وكان من المجددين فى التأليف تناول فى كتاب الاعتصام وكتاب الموافقات بحوثاً لم يسبق لغيره أن تعرض لها — انظر الفتح المبين فى طبقات الأصوليين للأستاذ عبد الله المراغى ج ٢ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ . [المترجم]

(٢) « ومجموع الضرورات خمسة : وهى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، وقد قالوا إنها مراعاة فى كل ملة » .

انظر : كتاب الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ١٠

كما جاءت فى القرآن ، فالزواج فى اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدنى ، وللمرأة أن تشترط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها فتكتمل لها بهذا حق المساواة فى الطلاق . والإصلاح الذى يقترحه الشاعر لنظام التوريث يقوم على فهم خاطئ .
وينبغى ألا يستنتج من اختلاف الأنصباء الشرعية أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة ، فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام إذ يقول القرآن :
« ولهن مثل الذى عليهن »(١)

والذى يعين نصيب الابنة ليس أى نقص فيها ، وإنما يتعين تبعا لما لها من فرص اقتصادية ، ومن مكان فى بناء مجتمع هى جزء لايتجزأ فيه ، ذلك أن قاعدة التوريث ، كما يراها الشاعر ، ينبغى ألا ينظر إليها باعتبارها أمراً قائما بذاته منقولا عن غيره من عوامل توزيع الثروة ، وإنما ينبغى أن ينظر إليها باعتبارها عاملا بين عوامل أخرى تعمل كلها لتحقيق غاية واحدة ، وبينما البنت على حسب الشريعة المحمدية ، تعتبر مالكة ملكا حرا لما تعطاه عند عقد الزواج من أبيها أو زوجها على سواء ؛ وبينما هى ، زيادة على ذلك ، تملك تمام التملك صداقها ما يعجل منه وما يؤجل طبقاً لمشيئتها هى ، ولها أن تضع يدها على ملك زوجها كله إلى أن تستوفى صداقها ؛ فإن عبء الإنفاق على معيشتها فى حياتها كلها يقع على كاهل زوجها . وأنت إذا حكمت على صلاحية نظام التوريث على ضوء هذه الاعتبارات فإنك لن تجد فرقا مهماً فى المركز الاقتصادى للأبناء والبنات ، وإن هذا التفاوت الظاهرى فى الأنصباء الشرعية هو الذى يكفل به الشرع تحقيق المساواة التى يطالب بها الشاعر التركى .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ ويقول النسفى فى تفسير الآية الكريمة « ويجب لهن من الحق على الرجال من المهر والنفقة وحسن العشرة وترك المضارة مثل الذى يجب لهم عليهن من الأمر والنهى بالوجه الذى لا ينكر فى الشرع وعادات الناس فلا يكلف أحد الزوجين صاحبه ما ليس له والمراد بالمماثلة مماثلة الواجب فى كونه حسنة لا فى جنس الفعل . . . . وللرجال عليهن زيادة فى الحق وفضيلة بالقيام بأمرهن » انظر ج ١ ص ١٢٨ .

والحقيقــة هى أن المبادئ التى قام عليها نظام التوريث فى القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامى ، الذى يصفه فون كريمر بأنه بالغ الحد فى أصالته وابتكاره ، لم تلق بعــد من مشرعى الإسلام ما تستحقه من عناية . فالمجتمع العصرى بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر فى الحياة الاقتصادية الحديثــة ، فإن من المرجح أن نكشف فى أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تكشف لنا بعــد مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ .

(ب) الحديث :

إن أحاديث الرسول المصطفى هى الأصل الثانى العظيم للشريعــة المحمدية . ولقد احتدم الجدل حولها فى الماضى والحاضر على سواء ، ومن بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتاب المحدثين الأســتاذ جولدزيهر (Goldzieher) فقد أخضعها للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة فى النقد التاريخى ، وانتهى من بحثه هذا إلى أن الأحاديث فى جملتها لا يوثق بصحتها . وتعرض للحديث نفسه كاتب أوربى آخر ، فبعد أن محص مناهج المسلمين فى تحقيق صحة الحديث ، وأشار إلى إمكان وقوع الخطأ من الناحية النظرية ، انتهى إلى تقرير ما يأتى :

« ويجب أن يقال فى ختام البحث أن الاعتبارات السابقة تمثل احتمالات نظرية لا غير . أما إلى أى حدّ أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة فتلك مسألة تتعلق على الأكثر بمقدار ما أتاحته الظروف الواقعة من بواعث لاستخدام هذه الاحتمالات . ولا شك فى أن هذه البواعث كانت قليلة نسبيا ، وأنها لم تؤثر إلا فى شطر صغير من السّنّة كلها . وعلى هذا يمكن أن يقال إن الجانب الأكبر من كتب السنة التى يعتبرها المسلمون صحيحة هى سجل صادق يصوّر ظهور

الإسلام ونموّه فى أول عهـده » (كتاب النظريات المـالية الإسلامية : "Mohammedan Theories of Finance") .

على أن البحث الذى يعنينا هنا يقتضى أن نفرّق بين الأحاديث التى تتضمن أحكاماً تشريعية والأحاديث التى ليس لهـا طابع تشريعى . وفيما يتعلق بالنوع الأول ينشأ سؤال بالغ الأهمية ، هو مدى ما يتضمنه من عادات كان للعرب قبل الإسلام فتركها الإسلام دون تغيير ، وأخرى أدخل فيها النبى تعديلا . وليست هـذه التفرقة من الأمور السهلة وذلك لأن المؤلفين المتقدمين لا يشيرون دواماً إلى عرف الجاهلية وعاداتها . وليس من الممكن كذلك أن نتبين أن ما أبقى عليه الإسلام من هذه العادات بقبول النبى لها تصريحاً أو ضمناً قد أريد بها أن تكون ذات صبغة عامة فى تطبيقها . ولقد ناقش شاه ولى الله هذا الأمر مناقشة تنير لنـا السبيل ، وخلاصة رأيه هو أن طريقة الأنبياء فى التعليم ، تنهج منهجاً من شأنه بصفة عامة أن القانون الذى يأتى به نبى يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث إليهم على سبيل التخصيص . أما النبى الذى يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع أن يبلّغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة ، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به . والطريقة التى يتبعها النبى هى أن يعلم أمة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية وهو فى هـذه الحالة يؤكد المبادئ التى تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً ويطبقها على حالات واقعية فى ضوء العادات المميزة للأمة التى هو فيها . وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هى أحكام يمكن أن يقال إنها تخص هذه الأمة . ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصورة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة . ولعل هذا هو السبب فى أن أباحنيفة — وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفته العالمية — لم يكد

يعتمد على هذه الأحاديث[1] . و إدخال أبى حنيفة لمبدأ « الاستحسان » فى الفقه والاستحسان يقتضى الدرس الدقيق للأحوال الواقعة ، فى التفكير القانونى ويلقى ضوءاً آخر على البواعث التى كيفت موقفه من مصادر التشريع المحمدى[2] .

وقد قيل إن أبا حنيفة لم يعتمد على الأحاديث فى أحكامه لأنه لم يكن فى أيامه مجموعات منتظمة للأحاديث . وهذا غير صحيح لأن مجموعات عبد الملك والزهرى جمعت قبل وفاة أبى حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عاما . وحتى إذا فرضنا أن هذه المجموعات لم تصل إلى يده إطلاقا ، أو أنها لم تشتمل على أحاديث تتعلق بالأحكام الشرعية ، فقد كان من السهل على أبى حنيفة أن يجمع الأحاديث بنفسه لو أنه رأى ضرورة لذلك كما فعل مالك واحمد بن حنبل من بعده . وعلى هذا فموقف أبى حنيفة على الجملة من الأحاديث التى تشتمل على أحكام تشريعية بحتة هو فى نظرى موقف جد سليم . وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة فى التفكير العصرى أنه من الأسلم ألا تتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين ، فإنهم

---

(١) لقد رمى أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى حياته بمخالفة السنة ، وأكثر الدين أرادوا انتقاص قدرة بعد وفاته من ذكر ذلك ، وقد نفى هذه التهمة عن نفسه ، فقد كان رحمه الله يقول : « كذب والله وافترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس ؟ . . . وكان يقول « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك أننا ننظر فى دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتا عنه على منطوق به » .

انظر أبو حنيفة — تأليف الأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٦٩ .

(٢) الاستحسان « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها ، لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول » . ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس وهو أن يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحى ، والآخر خفى يقتضى إلحاقها بأصل آخر فيسمى استحساناً — انظر أبو حنيفة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٣٤٤ .

يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة[(١)]

على أنه لا يمكن أن ينكر أن رجال الحديث قد أدوا أجل خدمة للشريعة الإسلامية بنزوعهم عن التفكير النظرى المجرد إلى مراعاة ما للأحوال الواقعة من شأن . ولو أننا واصلنا دراسة ما كتب عن الحديث ، وعنينا بتقصى ما تدل عليه الآثار من الروح التى كان يفسر النبى بها رسالته فقد تنجلى هذه الدراسة عن فائدة كبرى فى فهم قيمة الحياة فى مبادئ التشريع التى صرّح بها القرآن . وهذ الفهم وحده هو الذى يعنينا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلا جديداً .

(حـ) الإجماع :

والأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامى هو الإجماع . والإجماع

---

(١) لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد رواتها إلى ثلاثة أقسام : أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة ، وأحاديث آحاد ، أو أخبار الخاصة كما جرى بذلك التعبير فى القرن الثانى الهجرى عن أخبار الآحاد .

والأحاديث المتواترة هى بلا ريب حجة عند أبى حنيفة ، لم يعرف عنه أنه أنكر خبراً علم تواتره .

والفروع الفقهية فى مذهب أبى حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين ، أو مرتبة قريبة من اليقين ، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم والزيادة على أحكامه ، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين فى قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر ، تؤثر فى أحكام الفروع المروية .

وحديث الآحاد هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو أكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة ، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبى صلى الله عليه وسلم إنما هو على سبيل الظن الراجح ؛ لا على سبيل العلم اليقينى ، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة .

ولهذه الشبهة فى أحاديث الآحاد وجد فى عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها لكثرة من كذبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولاختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار .

ولقد كان أبو حنيفة من أول الفقهاء قبولا لأحاديث الآحاد يحتج بها ، ويعدل آراءه على مقتضاها .

انظر كتاب أبى حنيفة للاستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٧٢ — ٢٧٥ [المترجم] .

— فى رأيى — قد يكون أهم الأفكار التشريعية فى الاسلام[1] . على أن من الغريب أن هذه الفكرة الهامة ، فى حين أن الخلاف اشتد بشأنها فى صدر الإسلام ، وأثارت الكثير من الجدل العلمى ، ظلت تقريباً مجرد فكرة لا غير ، وقلّما اتخذت شكل نظام دائر فى أى بلد من بلاد الاسلام .

ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعى ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذى نشأ فى الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة ، وأحسب أن خلفاء بنى أميــة و بنى العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم .

على أنه مما يبعث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة ، وتجارب الشعوب الأوروبية فى السياسة قد جعلت تفكير المسلمين فى العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوى عليه من إمكانيات . إن نمو الروح الجمهورية فى البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج خطوة عظيمة فى سبيل التقدم . ولما كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذى يمكن أن يتخذه الإجماع فى الأزمنة الحديثة ، فإن هــذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين ، ممن يكون لهم بصر نافذ فى شئون الحياة وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيّم على نظمنا التشريعية من سبات ، ونسير بها فى

(١) الإجماع هو « اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى » انظر الإجماع فى الشريعة الإسلامية لعلى عبد الرازق ص ٧ .

طريق التطور على أننا نرجح أن تقوم الصعاب فى سبيل ذلك فى الهند لأنه من المشكوك فيه أن تستطيع هيئة تشريعية غير مسلمة أن تمارس حق الاجتهاد .

وهناك سؤال أو سؤالان عن الإجماع لا بدّ من إيرادهما والإجابة عنهما .

الأول هو : هل يصح للإجماع أن ينسخ القرآن ؟ ليست هناك من ضرورة لتوجيه سؤال كهذا فى حضرة جمهور من المسلمين ، ولكنى أرى لزاماً علىّ أن أفعل ذلك . لأن كاتباً من كتاب الغرب أورد عبارة مضللة جداً فى كتاب له اسمه « النظريات المالية الإسلامية » (Mohammedan Theories of Finance) نشرته جامعة كولومبيا يقول المؤلف ، من غير أن يدعم قوله باقتباس أى مرجع ، إن بعض كتاب الحنفية والمعتزله يرون أن الإجماع يجوز له أن ينسخ القرآن . ولسنا نجد فى مؤلفات المسلمين عن التشريع أدنى مسوّغ لمثل هذا الحكم . بل إن حديث الرسول نفسه لا يمكن أن يكون له أثر نسخ القرآن .

والظاهر هو أن المؤلف ضلله استعمال لفظ « نسخ » فى مصنّفات فقهائنا المتقدمين الذين لم يقصدوا ، كما بيّن الإمام الشاطبى فى كتاب « الموافقات » ج ٣ ص ٦٥ ، من لفظ « النسخ » فى بحوث عن إجماع الصحابة ، إلا جواز التعميم أو التقييد فى تطبيق قاعدة قانونية قرآنية ، لا حق إبطالها أو نسخها بقاعدة قانونية أخرى ، بل إنه فى ممارسة هذا الحق تنص النظرية القانونية ، كما يحدثنا الآمدى — وهو فقية شافعى توفى حوالى منتصف القرن السابع ، ونشر كتابه حديثاً فى مصر — على أن الصحابة لا بد أن يكون بين أيديهم حكم شرعى يجيز لهم مثل هذا التعبير أو التعميم [1] .

• (١) يقول الآمدى « اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطائفة شاذة ، فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند » .

انظر كتاب الأحكام ج ١ ص ١٣٣ .

والسؤال الثانى هو : هب أن إجماع الصحابة قد انعقد على أمر ما أيكون إجماعهم هذا ملزما للأجيال التى تأتى بعدهم ؟ لقد أفاض الشوكانى فى مناقشة هذا الأمر وأورد آراء فقهاء المذاهب المختلفة . وأعتقد أنه يجب أن نفرّق هنا بين إجماع يتعلق بواقعة من الوقائع و إجماع يتعلق بحكم شرعى أى نقطة قانونية . ففى الحالة الأولى ، كما حدث مثلا عندما نشأ البحث فى كون السورتين القصيرتين المعروفتين باسم « المعوذتين » يكوّنان جزءاً من القرآن أم لا ، وانعقد إجماع الصحابة على أنهما جزء من القرآن ، نكون ملزمين بإجماعهم هـذا ؛ لأن من البيّن أن الصحابة وحدهم كانوا بحيث يعرفون حقيقة الأمر[1] .

أما الإجماع الخاص بتقرير قاعدة شرعية فإن الأمر فيه لا يعدو أن يكون موضوع تأويل . وإنى لأجرؤ على القول ، معتمداً على رأى الـكرخى ، بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة . يقول الـكرخى : « إن سنّة الصحابة تكون ملزمة فى الأمور التى لا يحلوها القياس ، وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرر بالقياس » .

وهناك سؤال آخر قد يوجّه عن النشاط التشريعى لهيئة مسلمة عصرية لا بد أن تتألف ، فى الوقت الحاضر على الأقل ، من رجال ليست لهم دراية بدقائق التشريع الإسلامى . ومثل هذه الهيئة قد تخطئ فى تفسير الشريعة خطأ فاحشا ، فـكيف نستطيع أن نتجنّب إمكان الخطأ فى التأويل أو أن نحدّ منـه على الأقل ؟ لقد نصّ الدستور الإيرانى الصادر فى سنة ١٩٠٦ م على تأليف لجنة دينية مستقلة من علماء « خبـيرين بأمور الدنيا » . ومنح هذه اللجنة سلطة الرقابة على ما يسنه

---

(١) لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر الإجماع فى الشريعة الإسلامية ص ٤٣ .

المجلس من تشريعات . وهذا التدبير . الذى أراه خطراً ، ربما كان ضرورياً بالنسبة للنظرية الدستورية الإيرانية .

وهى على ما أعتقد ، تذهب إلى أن الملك إنما هو وصىّ على الملك لا غير ، إذ الملك الحقيقى هو الإمام الغائب . والعلماء ، بصفتهم ممثلين للإمام ، يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق فى رقابة كل ما يخص حياة الجماعة ، وإن كنت لا أفهم كيف يؤيدون دعواهم بأنهم يمثلون الإمام مع انقطاع سلسلة الإمامة . ولكن كيفما كانت النظرية الدستورية الإيرانية ، فإن هذا الإجراء ليس بريئاً من الخطر ، ولا تجوز تجربته ، إن جازت تجربته ، فى البلاد السنّية إلا على أنه إجراء مؤقت ، ويجب أن يكون العلماء جزءاً أساسياً فى الجمعية التشريعية الإسلامية ليكونوا عوناً وهدياً فى حرية المناقشة فى أمور التشريع . والعلاج الوحيد الناجع فى إمكان الوقوع فى أخطاء التأويل إنما هو إصلاح نظام التعليم القانونى الحاضر فى الأقطار الإسلامية . وتوسيع مداه وربطه بالدراسة الرشيدة للفقه القانونى الحديث .

(د) القياس :

والأصل الرابع من أصول الفقه هو القياس : وهو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات ، فى التشريع[1] .

ونظراً لاختلاف الأصول الاجتماعية والزراعية السائدة فى البلاد التى فتحها الإسلام يبدو أن فقهاء الحنفية لم يجدوا ، بصفة عامة ، فى الحالات المدونة فى كتب

(١) انظر المختارات الفتحية فى تاريخ التشريع وأصول الفقة تأليف المرحوم أحمد أبو الفتح بك ص ٢١٠ حيث يعرف القياس بأنه «فى اصطلاح الأصوليين هو إلحاق أمر ليس له نص صريح فى الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر له نص فى أحدها لاتحاد العلة فى كل من المقيس والمقيس عليه » .

السنة ، شيئاً يهتدون به ، أو وجدوا من ذلك شيئاً قليلا . فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل فى الفتيا ، وأوحت الأحوال التى استجدّت فى العراق بتطبيق منطق أرسطو ، وإن كان قد ثبت أن هـذا التطبيق كان بالغ الضرر فى المراحل الأولى لتطور التشريع .

فسيْر الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة تستنبط استنباطا منطقيا من أفـكار عامة معينة . ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الأرسططاليسى لبدا آلياً بحتاً ليس له فى ذاته أصل يبعث فيه الحياة الحركة .

وهكذا اتجه مذهب أبى حنيفة إلى تجاهل ما للحياة من حرية مبدعة وما فيها من تحكم ، وأمّل فى أن يقيم على أساس من التفكير النظرى المجرّد نظاماً تشريعياً منطقياً كاملا . على أن علماء الأصول فى الحجاز — بما لهم من العبقرية العملية التى تميز جنسهم البشرى — اعترضوا اعتراضات قوية على الدقائق الفقهية التى أثارها فقهاء العراق ، وعلى ما نزعوا إليه من تخيّل أحوال لا تمتّ إلى الواقع بسبب ورأى علمـاء الحجاز بحق أن هذه الأحوال المتخيلة لابد من أن تنتهى بالفقه الإسلامى إلى نوع من آلية لا حياة فيها .

هـذه الخلافات المريرة بين المتقدمين من فقهاء الإسلام كان من أثرها أن محّصت تعريف القياس وحدوده وشروطه و إصلاحاته ، ذلك القياس الذى كان فى الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأى الشخصى للمجتهد ، فأصبح على مر الأيام مصدر حياة وحركة فى التشريع الإسلامى . إن الروح التى تجلّت فى النقد الدقيق الذى وجهه مالك والشافعى لمبـدأ القياس الذى جعله أبو حنيفة أصلا من أصول التشريع لتتمثل فيها النزعة السامية التى تهدف إلى كبح الميـل الآرى إلى إيثار النظرى المجرّد على الواقع المتحقق ، والفكرة التى تدور فى العقل على الأمر الواقع المتحقق فى الخارج . وقد كان هذا فى الواقع خلافاً بين أنصار المنهج القياسى وأنصار

المنهج الاستقرائى فى البحث القانونى . ففقهاء العراق فى الأصل وجهوا كل عنايتهم إلى الناحية الخالدة فى « الفكرة » على حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم متفرقة إلى الناحية الوقتية للفكرة . على أنه غاب عن الحجازيين مبلغ ما يدل عليه موقفهم هذا ، ولقد حدّد ميلهم الغريزى للمأثور من التشريع فى بلاد الحجاز من نظرهم فقصره على « السابقات » التى وقعت بالفعل فى أيام النبى وصحابته ، وليس من شك فى أنهم أدركوا ما للواقع من شأن ، ولكنهم فى الوقت نفسه جعلوه أمراً ثابتاً إلى الأبد ، وقلّما عمدوا إلى القياس الذى يقوم على أساس دراسة الواقع من حيث هو واقع .

على أن نقد فقهاء الحجاز لأبى حنيفة ومدرسته يصح أن يقال إنه حرر الواقع ونبّه الأذهان إلى وجوب مراعاة ما فى الحياة من أمور واقعة وما تشتمل عليه من تنوع فى تأويل المبادىء الفقهية . وعلى هذا فمذهب أبى حنيفة الذى يمثل نتائج هذا الخلاف أصبح كامل الحرية فى مبدئه الأساسى وأصبح أقوى ساعدا فى قدرته على التطبيق من أى مذهب آخر من مذاهب التشريع الإسلامى .

ولكن الأحناف المحدثين على خلاف روح مذهبهم ، قد خلدوا فتاوى صاحب المذهب أو أصحابه[1] أو كما كان يفعل المتقدمون الذين نقدوا أبا حنيفة بتخليدهم للأحكام التى تناولت حالات واقعية معينة[2] . وهذا المبدأ الأساسى الذى أخذ به مذهب أبى حنيفة ، أى القياس ، إذا أحسن فهمه وتطبيقه كان ،

---

(١) يشير إلى أصحاب أبى حنيفة أى تلاميذه الذين أسسوا لهم مذاهب متفرعة على مذهبه وهم أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر . [مهدى علام] .

(٢) يقال فى اصلاح الفقهاء الاستصحاب أى استصحاب الحال لأمر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى . ومعناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل ، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى ، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء » . انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم مصطفى عبد الرازق باشا ص ١٥٦ .

كما يقول الشافعى بحق ، مرادفاً[1] للاجتهاد ، وهو حق طليق فى حدود النصوص المنزّلة ؛ ويبدو ماله من خطر وشأن بوصفه أصلا من أصول التشريع فى أن معظم الفقهاء كما يقول القاضى الشوكانى[2] يرون القول بأنه أجيز حتى فى حياة النبىّ إغلاق باب الاجتهاد إنما هو محض اختلاق أوحى به تبلور التفكير التشريعى فى الإسلام من جهة كما أوحى به من جهة أخرى الكسل العقلى الذى يجعل كبار المفكرين فى مصاف الآلهة وبخاصة فى عهد الانحلال الروحانى . وإذا كان بعض العلماء فى العصور الأخيرة قد استمسكوا بهذا الاختلاق فالإسلام الحديث ليس ملزماً بهذا التنازل الاختيارى عن الاستقلال العقلى .

ولقد كتب السركشى فى القرن العاشر للهجرة فلاحظ بحق « أن الذين يتمسكون بهذا الاختلاق ، إن كانوا يريدون أن الاجتهاد كان أسهل على العلماء السابقين فى حين أن صعاباً كثيرة تزداد فى سبيل من جاء بعدهم من العلماء فهذا قول هراء إذ الأمر لا يحتاج إلى كبير فهم لترى أن الاجتهاد أيسر للعلماء اللاحقين فتفاسير القرآن وشروح الحديث قد تعددت إلى حدّ جعل بين يدى من يريد الاجتهاد اليوم من المادة أكثر مما يحتاج » .

لعلّ هذا العرض الموجز يبيّن لكم فى وضوح أنه ليس فى أصول تشريعنا ولا فى بناء مذاهبنا كما نجدها اليوم ما يسوّغ النزعة الحاضرة . وأن العالم الإسلامى وهو مزوّد بتفكير عميق نفّاذ وتجاريب جديدة ينبغى عليه أن يقدم فى شجاعة على إتمام التجديد الذى ينتظره . على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد

---

(١) يقول الشافعى فى الرسالة « قال : فما القياس : أهو الاجتهاد . أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد » ص ٦٦ .

(٢) يقول الشوكانى « وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم » إرشاد الفحول ص ١٥٨ .

الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها . فإن الحرب العالمية الكبرى [الأولى] بما خلفته من نهضة تركيا ، التى وصفها حديثاً كاتب فرنسى بأنها عنصر الاستقرار فى عالم الإسلام ؛ والتجربة الاقتصادية الجديدة التى تجرّب على مقربة من آسيا الإسلامية ، يجب أن تفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره . إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلا روحياً ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنسانى على أساس روحى . ولا شك فى أن أوربا فى العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بيّنت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها .

وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرّد لم يؤثر فى الناس إلا قليلا ، فى حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدّل الجماعات بقضّها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال .

إن مثالية أوربا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها ، ولهذا انتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديموقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغنى . وصدّقونى أن أوربا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسان . أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود . وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية فى الظاهر يترك أثره فى أعماق النفوس . والأساس الروحى للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة فى سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية فى الإسلام تقول إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه

ينبغى أن نكون من أكثر شعوب الأرض فى الحرية الروحانية والرعيـل الأول من المسلمين الذين تخلصوا من الرق الروحى فى آسيا الجاهلية لم يكونوا بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصحيح لهذه القاعدة الأساسية فعلى المسلم اليوم أن يقدّر موقفه ، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التى لم تتكشف بعد إلا تكشفاً جزئياً ، تلك الديموقراطية الروحية التى هى منتهى غاية الإسلام ومقصده .

— ٦ —

هل الدين أمر ممكن ؟

نستطيع أن نقول إن الحياة الدينية من الوجهة العامة يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أطوار ؛ يمكن وصفها بطور « الإيمان » وطور « الفكر » وطور « الاستكشاف » والحياة الدينية تبدو فى الطور الأول صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً ، ومن غير تحكيم العقل فى تفهّم مراميه البعيدة ، أو غايته القصوى . وهذا الاتجاه قد يكون له نتائج عظيمة فى التاريخ الاجتماعى والسياسى لشعب من الشعوب ؛ لكنه ليس كبير الأثر فى نماء الفرد من الناحية الروحية ، وفى امتداد أفقه . والتسليم المطلق بنظام ما يأتى فى أعقابه تفهّم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده . وفى هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها فى نوع من الميتافيزيقا [الإلهيات] هى نظر فى الكون ، متسق اتساقاً منطقياً ، ومن فروعه البحث فى ذات الله . وفى الطور الثالث يحلّ علم النفس محل الميتافيزيقا ، وتزيد الحياة الدينية فى طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى . وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصى للحياة والقدرة ، ويكتسب الفرد شخصية حرة ، لا بالتحلّل من قيود الشريعة ، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد فى أعماق شعوره هو . كما جاء فى عبارة صوفى مسلم إذ يقول : « لا يتيسر فهم الكتاب الكريم حتى يتنزّل على المؤمن كما تنزّل على النبى » . فبهذا المعنى الذى لهذا الطور الأخير من تطورات الحياة الدينية ، سأستعمل لفظ « الدين » فى الموضوع الذى أعتزم إثارته الآن . والدين فى هذا المعنى يسمى « بالتصوف » وهو اسم سيئ الحظ ، إذ يفترض فى التصوف أنه نزعة للعقل

تزهد فى الحياة ، وتجانب الواقع ، معارضة بذلك تماماً النظرة التجريبية التى هى أساس التفكير فى زماننا هذا .

على أن الدين — الذى هو فى أرفع مراتبه ليس إلا سعياً وراء حياة أعظم — هو فى جوهره تجربة ، وقد أدرك أنه لابد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأى بوقت طويل . فالدين سعى صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنسانى . وهو بوصفه هذا يمحّص مستواه فى التجربة ، شأنه فى ذلك شأن المذهب الطبيعى الذى يمحّص مستوى تجربته كذلك .

ونحن نعرف جميعاً أن « كنط » كان أول من أثار السؤال : هل من الممكن العلم بالميتافيزيقا ؟ أو ما وراء الطبيعة ؟ وقد أجاب عن سؤاله هذا سلباً ، وحججه التى أوردها تنطبق بنفس القوة على الحقائق التى يعنى بها الدين بخاصة . فالإحساس المتشعب ينبغى ، فى رأى « كنط » ، أن يحقق شرائط ظاهرية معيّنة لكى تفيد العلم . والشىء فى ذاته ليس إلا معنى مقيِّداً ، ووظيفته ليست إلا تنظيمية . فإذا تحقّق فى الأعيان ما يقابل هذا المعنى وقع ذلك خارجاً عن حدود التجربة ، ولهذا فإن وجوده لا يمكن البرهنة عليه بالعقل . وهذا الحكم الذى قضى به « كنط » لا نستطيع أن نتقبله فى سهولة . بل قد يقال بحق ، فى مجال الرد عليه ، أنه نظراً لما طرأ على العلم من تطورات حديثة مثل القول بأن طبيعة المادة « تموّجات ضوئية محتبسة » . ومثل القول بأن الكون عمل من أعمال الفكر ، وأن المكان والزمان متناهيان ، ومثل القول بعدم التعيّن فى الطبيعة على ما قال به هيزنبرج (Heisenberg) ، فإن قيام مذهب يقول بإلٰهيات تعتمد على العقل ، لا يكون من البطلان بالقدر الذى سيق إليه « كنط » . على أننا لن نشبع القول فى تمحيص هذا الموضوع لأن غايتنا الحاضرة لا تستلزمه . أما فيما يتعلق « بالشىء فى ذاته » الذى لا يمكن للعقل المحض أن يحصله لأنه خارج عن حدود التجربة ، فإن حكم « كنط » عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولا استحالة كل تجربة غير التجربة العادية .

وعلى هذا فالمسألة الوحيدة القائمة أمامنا هى هل المستوى العادى للتجربة هو وحده المستوى الذى للتجربة التى تفيد العلم ؟ ورأى « كنط » فى « الشىء فى ذاته » و « الشىء فى ظاهره » قد عين إلى حد كبير طبيعة سؤاله الخاص بإمكان العلم بما وراء الطبيعة . ولكن كيف يكون الحال إذا انعكس الموقف كما فهمه هو ؟

فمحيى الدين بن عربى الفيلسوف الصوفى الأندلسى المشهور قد قرر الملاحظة البالغة الدّقة عندما قال إن ذات الله تدرك بالإدراك الحسى ، وإن العالم صورة ذهنية . وهناك فيلسوف صوفى مسلم آخر هو الشاعر العراقى الذى يصر على تعدّد مراتب المكان ومراتب الزمان ، ويتحدّث عن زمان إلهىّ ، ومكان إلهىّ . وقد يكون ما نسمّيه العالم الخارجى ليس إلا مجرد تركيب عقلى ، وربما كانت هناك مستويات أخرى للتجربة الإنسانية قابلة لأن تنتظم وتنسق على حسب مراتب أخرى من المكان والزمان — مستويات لايلعب فيها تصور المعنى الكلى وتحليله نفس الدور الذى يلعبانه فى تجربتنا العادية . على أنه قد يقال إن مستوى التجربة الذى لا يقبل انطباق التصورات عليه لا يقدر على إفادة أى علم له صفة كلية ، لأن المعانى الكلية وحدها هى التى فى مقدورها أن تكون مشتركة بين الجماعة . إن نظرة الرجل الذى يعتمد على الرياضة الدينية فى إدراك الحقيقة لا بد أن تبقى دائماً فردية خاصة به غير قابلة لنقلها إلى غيره . وهذا الاعتراض له بعض الوجاهة إذا قصد به أن الصوفى محكوم تماماً بطرقه المأثورة ونزعاته وآماله .

والجمود على القديم ضار فى الدين ، كما هو ضار فى أية ناحية أخرى من نواحى النشاط الإنسانى ، فهو يقضى على حرية الذات المبدعة ، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحانى . وهذا هو السبب الرئيسى فى عجز الطرق التى اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق القديم . وكون الرياضة الدينية غير قابلة لنقلها إلى الغير ليس يعنى أن ماينشده المتدين عبث لاغناء فيه . بل إن استحالة نقل الرياضة الدينية إلى غير صاحبها يعطينا المفتاح لمعرفة

الطبيعة الأصلية للذات . فنحن فى حياتنا الاجتماعية اليوميـة نعيش ونتحرك كما لو كنا فى معزل عن الغير ، فنحن لا نبالى بالنفاذ إلى أعماق فردية البشر ، بل نعتبرهم وظائف أو دلالات لا غير ، ونعرفهم من نواحى شخصيتهم التى يمكن أن نتناولها بالتصور . على أن منتهى قصد الحياة الدينية وهو كشف الذات بوصفها فرداً ، أعمق من نفسية الفرد العادية القابلة للوصف التصوّرى . واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف لها عن تفرّدها ، ومرتبتها الميتافيزيقية ، وإمكان تقدمها ورقيّها فى تلك المرتبـة . ولو أننا أردنا التدقيق لقلنا إن التجربة التى تؤدى إلى هذا الـكشف ليست أمراً عقلياً قابلا للتصور ، بل هى حقيقة حيوية : نزعة ناشئة عن تحـوّل بيولوجى داخلى لا يمكن اقتناصه فى شباك المقولات المنطقية . فهى لا تستطيع أن تندمج إلا فى قوة صانعة للعالم أو محركة له . وفى هذه الصورة وحدها يتسنى لهذه التجربة البريئة من الزمان أن تنتشر فى حركة الزمان ، وأن تكشف عن ذاتها أمام عين التاريخ . ويبـدو أن طريقة إدراك الحق بواسطة تصوّر المعانى الكلية ليست قط بالطريقة الجدية لإدراكه . فالعلم لا يبالى إذا كان الالـكترون الذى يقول به ذاتاً حقيقية أم لا ، فربما كان رمزاً أو عُرفا لا غير ؛ أما الدين ، وهو فى جوهره حال من أحوال الحياة الواقعة ، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث فى الحقيقة . والدين بوصفه نوعا من رياضة عالية رفيعة يصحح أفكارنا فى فلسفة الإلٰهيات ، أو يجعلنا على الأقل نشك فى الحركة العقلية البحتة التى تكوّن هذه الأفكار . ويستطيع العلم أن يتجاهل الميتافيزيقا تجاهلا تاما ، وربما اعتبرها « صورة من الشعر سائغة » كما عرّفها لانج « Lange » أو يذهب مذهب نيتشى Nietzsche فى وصفها بأنها « لعب مشروع للـكبار » ، ولـكن الخبير بالدين الذى يحاول كشف رتبته هو فى سلّم الموجودات ، لا يستطيع الرضا باعتبار العلم للدين أكذوبة كبرى ، أو مجرد فرض يضبط به الفكر والسلوك ، إذا وضع موضع الاعتبار منتهى القصد من سعيه وكفاحه . ففيما يتعلق بماهية الحق

ليس فى مغامرة العلم أية مجازفة ، أما فى الدين فسيرة الذات من بدئها إلى نهايتها من حيث هى مركز شخصى لتمثُّلِ الحياة والتجربة ، رهينة بالمجازفة . والسلوك المتضمن للحكم على مصير فاعل ذلك السلوك لا يمكن أن يعتمد على أوهام ، فالفكرة الخاطئة تضلّل الفهم ، أما العمل الطالح فإنه يشين الإنسان كله ، بل ربما كان فيه أحيانا القضاء على كيان الذات الإنسانية . ومن هنا نرى أن مجرد الإدراك لا يؤثر فى الحياة إلا تأثيراً جزئياً ، أما العمل فإنه متصل بالحقيقة اتصالا قويا فعّالا ، وهو يصدر عن موقف للإنسان إزاء الحق ثابت على وجه العموم . ولا ريب فى أن العمل ، وهو السيطرة على الأفعال السيكولوجية والفسيولوجية لتهيئة الذات لكى تكون صالحة للاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، هو عمل فردىّ فى شكله وفى موضوعه ، ولا يمكن إلاّ أن يكون كذلك ، لكنه عرضة أيضاً لأن يكون عملا « جمعياً » وذلك إذا أخذ الآخرون يمرون فى حياتهم بنفس ذلك العمل لكى يكشفوا لأنفسهم صلاحيته من حيث هو وسيلة لإدراك الحق . ودليل الخبراء الدينيين فى جميع العصور والأمصار هو أنه توجد إلى جانب شعورنا العادى (بالفعل) أنواع من الشعور (بالقوة) . فإذا كانت هذه الأنواع من الشعور تفتح المجال لإمكان وجود تجربة تهب الحياة وتفيد العلم ، فالسؤال عن أن الدين يمكن أن يكون نوعا من تجربة أسمى وأرفع سؤال مشروع تماماً ويتطلب منا الانتباه الجدّى . وبصرف النظر عن مشروعية هذا السؤال ، هناك أسباب هامة تقتضى إثارته فى الآونة الحاضرة من تاريخ الثقافة العصرية . ففى المقام الأول ، هناك اهتمام العلم بهذا السؤال ، إذ يبدو أن كل ثقافة لها صورة من صور المذهب الطبيعى خاصة بشعورها بالكون ، ويظهر كذلك أن كل صورة من صور المذهب الطبيعى تنتهى إلى نوع ما من أنواع المذهب الذرى . فهناك ذرّية هندية ، وذرّية يونانية ، وذرية مسلمة ، وذرية عصرية . على أن الذرية العصرية فريدة فى نوعها ، فإن رياضياتها العجيبة التى تعتبر الكون معادلة

تفاضلية متقنة ، وفيزيائها ، التى بسيرها وراء مناهجها ، انتهت إلى تحطيم بعض الآلهة القديمة التى كانت فى معبدها ، هذه العلوم قد انتهت بنا إلى حيث أصبحنا نتساءل : هل قانون التلازم بين العلة والمعلول ، والاستدلال من الأثر على المؤثر هو كل الحقيقة فى النظر إلى الكون ؟ أوليست الحقيقة القصوى تغزو وعينا من بعض النواحى الأخرى أيضاً ؟ وهل الطريقة العقلية البحتة هى الطريقة الوحيدة للتغلب على الطبيعة ؟ يقول الأستاذ إدنجتن « Eddington » « لقد سلمنا بأن الذوات الطبيعية تستطيع أن تكون طبيعتها من وجه جزئى فقط من وجوه الحقيقة فكيف يتسنى لنا أن نتناول الوجه الآخر ؟ ولا يمكن أن يقال إن هذا الوجه الآخر لا يهمنا بمقدار ما تهمنا الذوات الطبيعية ، فالمشاعر والمقاصد ، والقيم ، تؤلف شعورنا بمقدار ما تحدثه التأثيرات الحسية ، ونحن نسير وراء المؤثرات الحسية فنجد أنها تفضى إلى عالم خارجى يبحث فيه العلم ؛ ونتبع عناصر وجودنا الأخرى فنجد أنها تفضى بنا — لا إلى عالم من مكان وزمان — ولكن إلى ناحية ما بالتأكيد.

وفى المقام الثانى ينبغى أن ننظر إلى ما للموضوع من أهمية عملية عظمى ؛ فالرجل العصرى بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمى ، يجد نفسه فى ورطة فمذهبه الطبيعى قد جعل له سطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه فى مصيره هو . وتأثير الفكرة الواحدة فى الثقافات المختلفة تأثيراً متبايناً أمر عجيب . فصوغ نظرية التطور فى العالم الإسلامى أخرج إلى حيز الوجود حماسة رومى لمصير الإنسان من الناحية البيولوجية ، حماسة فاقت حد الوصف .

وما من مسلم مستنير يقرأ هذه السطور دون أن يحس دبيب النشوة يجرى فى أوصاله . يقول الرومى .

عشت تحت الثرى فى عوالم من تبر وحجر ؛ ثم ابتسمت فى ثغور زهرات عديدة الألوان ؛ ثم جُبت مع الوحش والزمان المتنقل فوق ظهر البسيطة ، وعلى متن الهواء وفى مناطق المحيط .

وفى ميلاد جديد غطست فى الماء ، وحلقت فى الهواء ، وحبوت على بطنى
وعدوت على قدمى . وتشكل سرّ وجودى كله فى صورة أظهرت كل ذلك للعيان
فإذا أنا إنسان

ثم أصبح هدفى أن أكون فى صورة ملاك فى ملكوت وراء السحاب ،
وراء السماء حيث لا يمكن لأحد أن يتبدل أو يموت . ثم أعدو بعيدا ، وراء
حدود الليل والنهار ، والحياة والموت ، مرئية كانت أم غير مرئية

حيث كل ما هو كائن ، كان دائماً واحدا وكلا

[روى — ترجمة ثاداني Thadani]

ومن ناحية أخرى نجد أن تكييف نظرية التطوّر نفسها فى أوربا تكييفاً أعظم دقة قد أفضى إلى الاعتقاد بأنه « يبدو الآن أنه ليس ثمة أساس علمى للفكرة التى تقول بأن ما وصل إليه الإنسان الآن من صفات خصبة متشابكة سيصل يوماً من الأيام إلى درجة يعتد بها فى التفوق على ماهو عليه الآن » . وهكذا يتوارى مافى صدر الرجل العصرى من يأس دفين وراء حجاب من المصطلحات العلمية . ولا يستثنى « نيتشى » من هذا الحكم ، و إن كان قد ذهب إلى أن فكرة التطوّر لا تسوّغ الاعتقاد فى أن الإنسان لن يفوقه شىء أبدا ، فحماسته لمستقبل الإنسان تنتهى عند مذهبه القائل « بالعود الأبدى » . وربما كان هذا المذهب أسوأ رأى فى موضوع الخلود ، إذ « العود الأبدى » ليس صيرورة أبدية و إنما هو نفس فكرة قدم الوجود » مقنّعة وراء حجاب الصيرورة .

وهكذا فإن الإنسان العصرى ، وقد أعشاه نشاطه العقلى ، كفّ عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أى إلى حياة روحية تتغلغل فى أعماق النفس ، فهو فى حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه ، وهو فى مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبّه للمال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ،

ولا يعود عليه منه إلا تعب الحيـاة ، وقد استغرق فى الواقع أى فى مصدر الحسّ الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التى لم يُسبر غورُها بعد . وأخفّ الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية هى ذلك الشلل الذى اعترى نشاطه والذى أدركه « هـكسلى[1] » Huxley ، وأعلن سخطه عليه

هذه هى حال الغرب ، وليست حال الشرق خيراً منها فأسلوب الصوفية ، وهو الأسلوب الذى تطورت ونمت به الحياة الدينية فى أسمى صورها ، فى الشرق والغرب ، أصبح الآن فى حكم الفاشل ، ولعله أضر بالشرق الإسلامى أكثر مما أضر بأى مكان آخر ، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادى بحيث تعدّه للمشاركة فى موكب التاريخ ، فعلّمه نوعاً من الزهد الزائف ، وجعله يقنع بجهله ورِقّه الروحى قناعة تامّة . ومن ثم فلا عجب إن اتجه المسلم العصرى فى تركيا ومصر و إيران إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاط يوجد أنواعاً جديدة من الولاء مثل الوطنية والقومية التى وصفها «نيتشى» بأنها «مرض وحماقة» وأنها « أقوى خصوم الثقافة » فعنـدما يئس المسلم العصرى من إيجاد طريقة دينية خالصة تجدد قوى الروح ، التى تستطيع وحدها أن تصلنا بالمنبع الدائم للحياة والقوة ببسط أفـكارنا وعواطفنا ، تعلق أمله فى شغف بفتح مغاليق ينابيع قوى جديدة بتضيق تفكيره والحد من عواطفه . والاشتراكية الملحدة الحديثة ، ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة ، لها نظرة أوسع أفقاً ؛ لـكنها وقد استمدت أساسها الفلسفى من المتطرفين من أصحاب مذهب هيجل « Hegel » قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذى كان يمكن أن يمدّها بالقوة والهدف . ولابد للقومية والاشتراكية الإلحادية ، فى الأوضاع الإنسانية الراهنة على الأقل — من أن تتأثر بالقوى السيكولوجية للـكراهية والارتياب فى نيات الغير ، والغيظ

(١) توماس هـكسلى (١٨٢٥ — ١٨٩٥) فيلسوف انجليزى من أشهر القائلين بنظرية التطور ، وقد طبقها على الإنسان قبل داروين فى كتابه « مـكان الإنسان فى الطبيعة » (١٨٦٣ م) . [المترجم]

تلك القوى التى تنزع إلى إضعاف روح الإنسان وانضاب ينابيع قوته الروحانية . الخفية . فلا أسلوب التصوف فى العصور الوسطى ، ولا القومية ، ولا الاشتراكية الإلحادية بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية اليائسة . ولا ريب فى أن اللحظة الحاضرة تمثل أزمة خطيرة فى تاريخ الثقافة العصرية . وقد أصبح العالم اليوم مفتقراً إلى تجديد بسيولوجي . والدين الذى هو فى أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادراً على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ولمستقبله من أين جاء ، وإلى أين المصير ، هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية

والدين ، كما بينت من قبل من حيث هو سعى المرء سعياً مقصودا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة لا يمكن إنكارها .

وهذا ما تشهد به جميع المؤلفات الدينية فى العالم ، بما فى ذلك ما دونه الإخصائيون عن تجاربهم الشخصية ولو أنهم عبروا عنها بعبارات قد تكون هى الصور الفكرية لمرحلة من مراحل علم النفس التى عفى عليها الزمن .

وهذه التجارب طبيعية تماما مثلها فى ذلك مثل تجاربنا المألوفة ودليل ذلك هو أن لهذه التجارب قيمة معرفية أو علمية ، لمن يمارسها ، بل هناك ماهو أهم من ذلك كثيرا وهو قدرتها على تركيز قوى الذات فتكسبها بذلك شخصية جديدة .

والرأى القائل بأن مثل هذه التجارب انفعالات عصبية ، أو غامضة . لن يفصل نهائياً فى دلالتها أو قيمتها . وإذا كان النظر فيما وراء الطبيعيات ممكناً غير

ممتنع ، فمن الواجب أن نواجه هذا الإمكان فى شجاعة . ولو أخرجنا ذلك عن مألوف وسائلنا فى الحياة والتفكير ، أو مال بنا إلى تعديل هذه الوسائل . إن مقتضيات البحث عن الحق تلزمنا بالعدول عن موقفنا الحاضر ، ولا أهمية إطلاقاً للرأى القائل بأن النزعة الدينية يعيّنها فى الأصل نوع من الاضطراب الفسيولوجى فقد يكون « جورج فوكس » « George Fox » من مرضى الأعصاب [1] ، ولكن من يستطيع أن ينكر ما كان له من قدرة على تطهير الحياة الدينية فى انجلترة لعهده ؟ وقد قيل إن « محمداً » كان متهوساً ، وإذا كان التهوس له من القدرة ما يمكنه من توجيه مجرى التاريخ الإنسانى توجيهاً جديدا ، فمن الأهمية السيكولوجية بمكان عظيم ، أن تدرس تجربته الأصلية التى خلقت من العبيد الأذلاء قادة للرجال ، وألهمت السلوك ، وكيّفت الحياة لأجناس بشرية بتمامها . وإننا حين نتخذ أساساً لحكمنا أنواع النشاط المختلفة التى صدرت عن دعوة نبى الإسلام فإن توتره الروحى (أى الوحى) ونوع السلوك الذى كان صدى لذلك الوحى ، لا يمكن اعتباره مجرد استجابة لوهم طاف بخياله . بل إنه من المستحيل أن نفهم هذا الوحى إلا إذا نظرنا إليه بوصفه استجابة لحالة حقيقية تنشأ عنها أنواع جديدة من الحماسة وأنواع من التنظيمات الجديدة وبدايات أعمال جديدة ولو نظرنا إلى الأمر من ناحية علم وصف الأجناس البشرية لبدا لنا أن المتهوس عامل هام فى اقتصاد التنظيم الاجتماعى للإنسانية ، فهو لا يسلك سبيل تصنيف الحقائق وكشف أسبابها ، بل يفكر فى ظروف الحياة والحركة رغبة منه فى ابتكار أنماط جديدة لسلوك الإنسان . ولا ريب فى أن له عثراته وأوهامه ، مثله فى ذلك ، مثل العالم الذى يعتمد على التجربة الحسية فله عثراته وأوهامه كذلك . على أن التعمق

---

(١) جورج فوكس (١٦٢٤ — ١٦٩١) مصلح دينى انجليزى عانى كثيراً فى سبيل دعوته الإصلاحية وهو مؤسس الجماعة المعروفة باسم جماعة الأصدقاء « Ouakers » أنظر **Everyman's Encydopaeclia**

فى درس . منهج المتهوس وطريقته يبين لنا أنه لا يقلّ عن العالم حرصاً على تلافى خداع الوهم فى رياضته وتجربته .

والذى يعنينا — نحن المحايدين — هو أن نحاول كشف طريقة مجدية من طرائق البحث نستخدمها فى درس طبيعة هذه التجربة غير العادية ودلالتها . وقد كان ابن خلدون ، المؤرخ العربى ، الذى وضع قواعد التاريخ العلمى الحديث ، أول من تناول بالدرس الصحيح هذا الجانب من علم النفس الإنسانى وانتهى إلى ما نسميه اليوم النفس وراء الشعور ، ثم جاء بعــده سير وليم هاملتون Sir William Hamilton فى انجلترة ، « وليبنتز » فى ألمانيا فوجّها عنايتهما إلى درس بعض الظواهر العقلية التى لم يكن كنهها معروفا . وربما كان يونج « Jung » على صواب فيما ذهب إليه من أن الطبيعة الإساسية للدين لا تدخل فى نطاق علم النفس التحليلى ، وهو ينبئنا فى بحثه عن العلاقة بين علم النفس التحليلى و بين فن الشعر أن الصورة الفنية وحدها هى التى يمكن أن تكون موضوعاً لعـلم النفس ، أما الطبيعة الاساسية للفن فلا يمكن أن تكون موضوعاً تبحث فيه طرائق عـلم النفس وهناهجه ثم يقول : « إن مثل هذه التفرقة ينبغى أن تقام فى مجال الدين ، فالبحث السيكولوجى ليس ممكناً إلا فى الظواهر الدينية الوجدانية والرمزية ، وهى لا تتضمن الطبيعة الأساسية للدين بأى وجه من الوجوه ، ولا يمكن أن تتضمن تلك الطبيعة . لانه لو جاز ذلك لأمكن دراسة الدين بل والفن أيضاً باعتبارها مجرد فرعين من فروع علم النفس . على أن « يونج » خرج فيما كتب على مبادئه أكثر من مرة ، وكان من نتيجة ذلك أنه بدلا من أن يقدم لنـا عـلم النفس الحديث فـكرة صادقة عن الطبيعة الأساسية للدين و يبصرنا بما له من معنى بالنسبة للشخصية الإنسانية ، وضع أمام أنظارنا طائفة كبيرة من نظريات قامت على الجهل التام بطبيعة الدين كما يتجلى فى أسمى مظاهره ، وهذه النظريات تسوقنا فى اتجاه لا فائدة فيه على الإطلاق . ومضمونها فى الجملة هو أن الدين لا يصل بين ذات

الإنسان و بين أية حقيقة واقعية خارج نفسه ، بل هو مجرد تدبير بيولوجى حسن القصد أريد به إقامة حدود ذات طابع أخلاقى حول المجتمع الإنسانى لكى تحمى البناء الاجتماعى من غرائز الذات التى لا يكبحها بغير ذلك جماح . وهذا هو السبب فى أنه بناء على هذه السيكولوجية الحديثة تكون المسيحية قد انتهت من انجاز رسالتها البيولوجية ، وأنه يستحيل على الرجل العصرى أن يدرك معناها الأصلى و يختم « يونج » عبارته بقوله : « لا شك فى أننا كنا نظل نفهم معنى المسيحية لو أن عاداتنا اشتملت ، ولو على أثارة من الوحشية الغابرة . فنحن لا نكاد ندرك اليوم تلك الأعاصير التى زأرت بها شهوات النفس فى رومة القديمة القيصرية . فالرجل المتحضر الذى يعيش اليوم يبدو أنه بعيد كل البعد عن هذا . وأصبح لا يزيد على أن يكون رجلا ضعيف الأعصاب وهكذا فإن الضرورات التى جاءت بالمسيحية أصبحت فى الواقع لا وجود لها بالنسبة لنا ما دمنا قد أصبحنا لا نفهم معناها ولا ندرى ما الذى جاءت تحمينا من شره . إن التدين أصبح بالنسبة للمستنيرين شيئاً أقرب ما يكون إلى حالة عصبية . ففى القرون العشرين التى خلت قد أنجزت المسيحية عملها وأقامت حواجز من الكبت تحمينا من رؤية خطيئتنا .

إن هذا القول يخطىء فهم موضوع الحياة الدينية الرفيعة بتمامه ، فقهر النفس للبواعث الجنسية ليس إلاّ مرحلة تمهيدية من مراحل تطوّر الذات . ومنتهى غاية الحياة الدينية هو أن تجعل هذا التطور يتحرك فى اتجاه أكثر أهمية بالنسبة لمصير الذات من سلامة أخلاق المجتمع الذى يؤلف بيئته الحاضرة . والإدراك الأساسى الذى تندفع منه الحياة الدينية قدما هو ما للذات الآن من وحدة واهية ضعيفة ، وتعرضها للتحلل وقابليتها للتكيف تكيفاً جديداً ، وقدرتها على أن يكون لها حرية أشد قوة على خلق مواقف جديدة فى بيئات معروفة أو مجهولة .

من أجل هذا الإدراك الأساسى تجعل الحياة الدينية الرفيعة نصب عينيها التجارب التى ترمز إلى ما دق من حركات الحقيقة التى تؤثر تأثيراً جدياً فى مصير

الذات بوصفها عنصراً ربما كان عنصرا دائما من العناصر التى تدخل فى بناء الحقيقة وإذا تدبرنا الأمر على هـذا الاعتبار فإنا نجد أن علم النفس الحديث لم يمس بعد الحياة الدينية حتى فى هوامشها ، وأنه مازال بعيدا عما يسمى تنوع الرياضة الدينية وخصوبتها . ولـكى أقدم لـكم فـكرة عن هذا التنوع وهذه الخصوبة ألخص لـكم عبارة لرجل عبقرى عظيم من رجال الدين فى القرن السابع عشر : هو الشيخ أحمد السَّرهندى الذى انتهى نقده التحليلى الجرئ للتصوف فى عصره إلى استحداث طريقة صوفية جديدة ظلت دون سائر الطرق الصوفية التى جاءت جميعاً إلى الهند من آسيا الوسطى و بلاد العرب قوة حية فى البنجاب وأفغانستان وروسيا الآسيوية وإنى أخشى ألا يكون من السهل بيان معنى العبارة التى سأذكرها فى لغة علم النفس الحديث ، إذ أن هذه اللغة لم توجد بعد . على أنه لما كان قصدى لا يخرج عن أن أعطيكم فـكرة عما للرياضة من خصوبة لا حدّ لها ، الرياضة التى لا بد للنفس من أن تمارسها وتغربلها فى سعيها وراء الوصول إلى الحقيقة الإلهية . فإنى أرجو أن تغفروا لى استعمالى لبعض مصطلحات تبدو غريبة لها جوهر حقيقى من المعنى لـكنها تـكيفت بمحاولة إيجاد سيكولوجيا دينية ازدهرت فى جو من ثقافة مختلفة . ولننتقل الآن إلى عبارة السرهندى الذى أشرت إليه ، لقد وصفت للشيخ تجربة دينية لرجل اسمه عبد المؤمن فى العبارة الآتية : « السموات والأرض ، والعرش ، والنار ، والجنة ، أصبحت جميعاً لا وجود لها عندى . وحينما أنظر حولى لا أراها فى أى مكان . وإذا وقفت أمام شخص ، فلست أرى شيئاً أمامى بل إن وجودى أنا أصبح لا وجود له عندى . إن الله لا نهاية له ، وليس فى مقدور أى إنسان أن يحيط به ، وهذا غاية ما تنتهى إليه رياضة الباطن ، ولم يقدر أى ولىّ على مجاوزته » .

فأجاب الشيخ على ذلك بقوله : « إن الوجد الذى قد وصف لى يرجع إلى تقلّب القلب تقلباً مستمرا ويبدو لى أن من يعانيه لم يمر بعد حتى بربع منازل

القلب التى لا حصر لها ، ولابد له من أن يجتاز الأرباع الثلاثة الباقية حتى يتم رياضيات هذا المنزل الأول من منازل رياضة الباطن . وهناك منازل تسمى « الروح » و « السر الخفى » و « السر الأخفى » ولكل منزلة من هذه المنازل، التى يتألف منها مجتمعه ما يسميه « عالم الأمر » أحوالها ورياضاتها الخاصة بها . حتى إذا مر طالب الحق بهذه المنازل فإنه يبدأ عندئذ يتلقى بالتدريج أنوار « الأسماء الرياضية » و « الصفات الإلٰهية » ثم أخيرا يتلقى أنوار الروح الإلٰهية »

ومهما يكن الأصل السيكولوجي للفوارق الواردة فى هذه الفقرة ، فإنها تعطينا على الأقل فكرة عن عالم كامل لرياضة الباطن كما يراه مصلح عظيم للتصوف الإسلامى . فبناء على ما يقوله لا بد للإنسان أن يجتاز عالم الأمر هذا أى عالم النشاط الموجّه قبل أن يبلغ تلك الرياضة الفريدة التى ترمز للوجود المحض أو الحقيقة المجردة . وهذا هو السبب فى قولى إن علم النفس الحديث لم يمس الموضوع حتى فى هوامشه . ولست أرى أن الأوضاع الحاضرة فى علم الأحياء أو علم النفس تبعث أقل بارقة من الأمل فى هذا الموضوع . فالنقد التحليلى وحده ، مع شىء من فهم الأحوال العضوية للصور التى تتجلّى فيها الحياة الدينية أحيانًا ، ليس من المحتمل أن يفضى بنا إلى الجذور الحية للشخصية الإنسانية ، وافتراضى أن الصور الجنسية كان لها شأن فى تاريخ الدين ، أو أن الدين زودنا بطريقة خيالية نفر بها من الحقيقة المؤلمة أو توفق بيننا وبينها ، مثل هذه الاعتبارات للموضوع لا يمكن أن يكون له أدنى تأثير على غاية الحياة الدينية وهدفها الأخير ، وهو إعادة تكوين الذات المتناهية بالوصل بينها وبين عملية أزلية للوجود ، فتجعل للذات رتبة ميتافيزيقية لا نستطيع أن نعرف عنها فى البيئة الحاضرة التى يكاد جوها يخنقنا إلا النزر اليسير .

ومن ثم فإن علم النفس ، إن كان من المقدر له أن يكون له معنى حقيقى بالنسبة للحياة الإنسانية ، فإنه ينبغى أن ينشئ منهجاً مستقلا يهدف إلى استحداث

تطبيق على جديد يكون أكثر ملاءمة لمزاج وقتنا هذا — ولعل متهوساً موفور الذكاء ييسر لنا الاهتداء إلى مثل هذا المنهج ، وما الجمع بين التهوّس والذكاء المفرط بالأمر المستحيل . ففي أوربا الحديثة كان « نيتشى » — الذى كان فى حياته ونشاطه ، لنا نحن الشرقيين على الأقل موضوع بالغ الأهمية من موضوعات علم النفس الدينى — موهوبا بنوع من الاستعداد الطبيعى لعمل من هذا القبيل وتاريخ حياته العقلية ليس من غير شبيه فى تاريخ التصوف الشرقى ، ولا نستطيع أن ننكر أن الناحية الإلهية فى الإنسان قد تجلت عليه فى صورة رؤيا « آمرة » . أقول إن رؤياه « آمرة » لأنه سيبدو أنها أمدته بنوع من عقاية التنبؤ تهدف عن طريق منهج خاص إلى تحويل رؤاها إلى قوى حيوية دائمة . ولكن نيتشى باء بالفشل ويرجع فشله فى الأصل إلى تأثره بآراء أسلافه من المفكرين أمثال « شوبنهور » و « داروين » و « لانج » تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقى لرؤياه فانساق إلى محاولة تحقيقها فى نظم مثل التطرف الارستقراطى بدلا من البحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية التى فى النفس ، حتى فى نفوس الدهماء فتتفتح له أبواب مستقبل لا حد له ولا نهاية . وهذا هو الذى قلت عنه فى مقام آخر إن الـ « أنا » التى ينشدها فوق متناول الفلسفة ، وفوق متناول المعرفة فالنبت الذى لا ينمو إلا فى تربة القلب الخفية ليس ينمو فى مجرد قبضة من تراب » .

وهكذا كان الفشل نصيب عبقرى رسمت قواه الداخلية وحدها حدود رؤياه وظل عقيم الإنتاج لأن حياته الروحية كان يعوزها هداية خارجية خبيرة . وكان من سخرية القدر أن هذا الرجل الذى كان يبدو لأصدقائه « كأنه جاء من أرض لم يعش فيها إنسان » كان يدرك تمام الإدراك نقصه الروحانى الكبير يقول نيتشى : « أنا وحدى ؛ أواجه معضلة كبرى ، وأنا كالتائه فى غابة لم تطأها قدم . أنا فى

حاجة إلى العون ، أنا فى حاجة إلى أتباع ومريدين ، أنا فى حاجة إلى سيد . ما أحلى أن نطيع » .

ويقول أيضاً : « لم لا أجد بين الأحياء من يسمو على فى التفكير ، وينظر إلىّ باحتقار ؟ ألأننى بحثت بحثاً متواضعاً ؟ وإنى لشديد الشوق لرؤية أمثال هؤلاء الرجال » .

فى الحق ، أن خطة الدين وخطة العلم ، على الرغم من تضمنها مناهج مختلفة ، واحدة فى غايتها النهائية فكلاهما يستهدف أقصى درجات الحقيقة .

والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم على الوصول إلى ما هو فى النهاية حق ، لأسباب ذكرتها من قبل . والسبيل لإدراك الحق المجرد فى الدين أو فى العلم تقع فيما قد يسمى تصفية التجربة . ولكى نفهم هذا ينبغى أن نفرّق بين التجربة بوصفها أمراً طبيعياً يدل على ما للحقيقه من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية ، وبين التجربة بوصفها دالّة على جوهر الحقيقة وطبيعتها الذاتية . فالتجربة بوصفها أمراً طبيعياً ، تفسرّ فى ضوء سوالفها السيكولوجية والفسيولوجية ، أما بوصفها دالّة على جوهر الحقيقية فينبغى أن نستعمل فى بيان معناها معايير من نوع آخر ففى ميدان العلم نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجي للحقيقة ؛ أما فى حلبة الدين فإنا نعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما يتناولان فى الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد وهو أن وجهة نظر « الذات » تستبعد بالضرورة من خطة العلم ، أما فى خطة الدين فإن الذات تزلّف بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعا شاملا مفرداً ينتهى إلى نوع من تحويل التجارب تحويلا تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة فى الحقيقة ، فى طبيعتها وغايتها يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة فى ميدانه الخاص . وسأضرب لكم مثلا يعين على توضيح ما أقصد : إن نقد « هيوم » لفكرتنا عن العلّية يجب

أن يعد فصلا فى تاريخ العلم أكثر من أن يعد فصلا فى تاريخ الفلسفة . ونحن فى التزامنا لما تقضى به الروح العلمية التجريبية لا يحق لنا أن نستخدم معانى ذات طابع شخصىّ . وغرض « هيوم » من نقده هذا هو تحرير العلم التجريبى من فكرة التأثير الخارجى الذى ليس له ، كما يصر ، أساس فى التجربة الحسّية . ومحاولته هذه كانت أول جهد بذله العقل الحديث فى سبيل تصفية الخطة العلمية .

ثم جاءت نظرية « أينشتاين » الرياضية عن الكون فأكملت خطة التصفية التى بدأها هيوم وبانطباقها على الروح النقدية لهيوم استبعدت فكرة التأثير الخارجى استبعاداً تاماً . والعبارة التى أوردتها من قول الولى الهندى العظيم تبين لنا أن الباحث العملى لعلم النفس الدينى له رأى فى التطهير والتصفية شبيه برأى هيوم . فتقديره للموضوعية لا يقل عن تقدير العالم لها فى ميدان موضوعيته ، فهو ينتقل من تجربة إلى أخرى لا كمجرد متفرج عليها بل كناقد يعنى بتمحيص التجربة وتنقيتها وفقاً لأسلوب خاص ملائم لمجال بحثه ، محاولا استئصال جميع العناصر الشخصية (الذاتية) سيكولوجية كانت أم فسيولوجية ، فى محتويات تجربته لكى يصل فى النهاية إلى ما هو موضوعى مطلق . وتكون التجربة الأخيرة هى كشف لحظة حياة جديدة ، أصيلة ، أساسية وتلقائية . والسرُّ الأزلى للذات هو أنها فى اللحظة التى تصل فيها إلى هذا الكشف الأخير ، تدرك أنه الأصل الأصيل لوجودها دون أن يخامرها فى ذلك أدنى شك . ومع ذلك فليس فى التجربة نفسها سر ولا خفاء ، كما أنه ليس فيها أى شىء انفعالى أو عاطفى . بل إن خطة التصوف الإسلامى ، على الأقل ، فى سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعال قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى فى العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكى تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة نتيجة للتأمل فى أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ،

ولها معنى بيولوجي على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات ، إنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدى .

والخطر الوحيد الذى قد تتعرض له الذات فى هذا البحث عن الإله هو ما يمكن أن يعرو نشاطها من فتور نتيجة لاستمتاعها واستغراقها فى التجارب التى تسبق التجربة الأخيرة . وتاريخ التصوف الشرقى يبين لنا أن هذا الخطر أمر حقيق ، ولهذا كان التنبيه إليه بيت القصيد فى حركة الإصلاح التى قام بها الولى الهندى العظيم الذى أوردت فيما سبق شيئاً من أقواله . والسبب فى هـذا ظاهر واضح ، فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذى تبذله الذات لـكى تكون شيئاً هو الذى يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً . ترى الدليل على حقيقتها فى قول كنط « أنا أقدر » لا فى قول ديكارت « أنا أفكر » . وليست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية بل هى على العكس من هـذا وتحديدها تحديدا أدق وأوفى ، والعمل الأخير ليس عملا عقلياً ، وإنما هو عمل حيوى يعمّق من كيان الذات كله ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئاً لمجرد الرؤية أو أنه شىء يعرف بالتصور ، وإنما هو شىء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر . واللحظة التى تعرف فيها الذات ذلك هى اللحظة التى تستشعر فيها السعادة العظمى وتجتاز فيها أكبر امتحان لها :

أأنت فى مرحلة « الحياة » أم « الموت » أم « الموت فى الحياة » ؟
انشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة « مقامك »
أولها عرفانك لذاتك
فانظر نفسك فى نورك أنت
والثانى معرفة ذات أخرى
فانظر نفسك فى نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهية
فانظر نفسك فى نور الله
فإذا كنت ثابت الروع فى حضرة نوره
فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله .
إنه لحق وحده من يجسر على رؤية الله وجهاً لوجه

« والصعود » أى شيء هو ؟ ليس سوى بحث عن شاهد
قد يؤكد حقيقتك نهائياً —
شاهد بيده وحده أن يجعلك خالدا

وما من أحد يقدر على الوقوف رابط الجأش فى حضرته
ومن استطاع ذلك فإنه ذهب خالص .
أأنت مجرد ذرة من تراب ؟
اشدد عقدة ذاتك
واستمسك بكيانك الصغير
ما أجلّ أن يصقل الإنسان ذاته !
وأن يختبر رونقها فى سطوع الشمس
فاستأنف تهذيب إطارك القديم
وأقم كياناً جديدا
مثل هذا الكيان هو الكيان الحق
وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان
.

جاويد نامه

